



श्री गुरुदेव

विषय-सूची

मङ्गलाचरण

उपोद्घात

आधार खण्ड

पहिला अध्याय—दर्शनशास्त्रका विषय १

पुरुषार्थाधिकरण १ ; शास्त्रश्रेयाधिकरण १०

दूसरा अध्याय—ज्ञान और सत्य १४

नयभेदाधिकरण १४, सत्यभेदाधिकरण १६, सत्याधिकरण १७,
अज्ञानाधिकरण १८, विज्ञेयाधिकरण २०

तीसरा अध्याय—प्रमाण २१

सेन्द्रिय प्रत्यक्षाधिकरण २१, समिकर्षाधिकरण २५, वस्तुस्वरूपा-
धिकरण २८, अतीन्द्रिय प्रत्यक्षाधिकरण २९, अनुमानाधिकरण
३०, शब्दाधिकरण ३२

चौथा अध्याय—ज्ञानमें तर्कका स्थान ३४

तर्कपारतन्त्र्याधिकरण ३४, तर्कप्रतिष्ठाधिकरण ३५, अतर्क्या-
धिकरण ३७

पाँचवा अध्याय—दार्शनिक पद्धति ४१

वर्गाकरणधिकरण ४१, समन्वयाधिकरण ४३, निदिध्यासना-
धिकरण ४६, कस्मादधिकरण ४८, विनियोगाधिकरण ४९

छठाँ अध्याय—निदिध्यासन

५१

योगस्वरूपाधिकरण ५१, वैराग्याधिकरण ५३, नित्यप्रसादाधि-
करण ५४, व्रताधिकरण ५५, प्राणाधिकरण ५७, समाध्य-
धिकरण ६०

सातवाँ अध्याय—दिक् और काल

६४

सत्कार्याधिकरण ६४, निमित्ताधिकरण ६६, दिग्धिकरण ६७,
कालाधिकरण ७१

ज्ञान खण्ड

पहिला अध्याय—विकल्प जाल

७७

अभिसिद्धान्ताधिकरण ७७, अपसिद्धान्ताधिकरण ७९, चिन्त्या-
स्तित्वाधिकरण ८०, अलीकसर्पनाधिकरण ८२, चेतोव्यापारा-
धिकरण ९५

दूसरा अध्याय—मन प्रसूति

१००

इन्द्रियाधिकरण १०३, सर्गप्रतिसर्गाधिकरण ११५, द्रव्याधि-
करण ११६, भूताधिकरण १२३, भूतवादाधिकरण १२७,
कार्यकारणाधिकरण १३०, दिक्स्वरूपाधिकरण १३४, मनोराज्या-
धिकरण १४४

तीसरा अध्याय—आत्मा

१४६

देहात्मवादाधिकरण १४७, प्रज्ञानात्मवादाधिकरण १५५, जीवा-
धिकरण १६३, पुनर्जन्माधिकरण १६३, आत्मसाक्षात्कारा-
धिकरण १६५, आत्मसाक्ष्याधिकरण १६८, आत्मस्वरूपाधिकरण
१६९, ब्रह्माधिकरण १७१

चौथा अध्याय—नानात्वका सूत्रपात

१७२

चित्तस्वरूपाधिकरण १७३, मायाधिकरण १७६, अव्याकृता-
धिकरण १८२

पाँचवाँ अध्याय—नानात्वका प्रसार

१८८

विराटधिकरण १८८, प्रधानाधिकरण १९०, प्रपञ्चविस्तारा-
धिकरण १९१, आदिशब्दाधिकरण १९५, भूतविस्ताराधिकरण
१९८, सविद्वैगम्याधिकरण २०१, जगन्निध्यात्वाधिकरण २०२

छठाँ अध्याय—नानात्वका सङ्कोच

२०५

मुमुक्षुधिकरण २०७, महाप्रलयाधिकरण २०७, सौन्दर्यानु-
भूत्याधिकरण २०९, उपासनाधिकरण २१५, योगा-
धिकरण २२४

धर्म स्वपद

पहिला अध्याय—धर्म

२३३

योगिमर्यादाधिकरण २३३, धर्मस्वरूपाधिकरण २३५, धर्मा-
भ्यासाधिकरण २४१, यज्ञाधिकरण २४५, ब्राह्मणाधिकरण २५१,
कर्तृस्वातन्त्र्याधिकरण २५३

दूसरा अध्याय—समाज और धर्म

२५७

तीसरा अध्याय—शिक्षा

२६२

उपसंहार

२६५

परिशिष्ट

२६८

अनुक्रमणिका

शुद्धिपत्र

पृष्ठ	पक्ति	के स्थानपर	पढिये
३ (भूमिका)	५	पातन्त्र	पातन्त्र
३९	७	स्वय	स्वय
८४	६	$\frac{ख}{क२}$	$\frac{ख}{२क}$
"	११	$\frac{ख}{२क}$	$\frac{-ख}{२क}$
"	"	$\frac{ख \pm \sqrt{ख^2 + ४गक}}{२क}$	$\frac{-ख \pm \sqrt{ख^2 + ४गक}}{२क}$
८६	२०	१०	दस
८७	४	$\sqrt{\frac{१-ग^२}{स^२}}$	$\sqrt{\frac{१-ग^२}{स^२}}$
१८९	७	विषय न रहेगी	विषय रहेगी
२१९	अधोनीट	स्त्री देवता कहते हैं	देवता कहते हैं
"	"	त्रिलिङ्ग	त्रीलिङ्ग
२५२	११	सरा	दूमरा
२८६	४	३६९	२३६

उपोद्धात

आजमे तीन वर्ष पहिले मैंने कारागृहमें 'जीवन और दर्शन' नामकी पुस्तक* लिखी थी। उसमें यह दिसलानका प्रयत्न किया गया था कि विचारशील मनुष्यके सामने ऐसी बहुतसी समस्याएँ आती हैं जिनको मुलझाये बिना वैयक्तिक और सामूहिक जीवनका ठीक ठीक, निर्वाह नहीं हो सकता। समस्याएँ नयी नहा हैं, इसलिए इनके सम्बन्धमें प्राचीन कालसे इस समय तक बहुतसे मत प्रतिपादित किये गये हैं। उपर्युक्त पुस्तकमें इनमेंसे मुख्य मुख्य मतोंका दिग्दर्शन करा दिया गया था। इनमें कौनसा समीचीन है अर्थात् व्यापक रूपसे हमारे सब प्रश्नोंका उत्तर दे सकता है, इसका निर्णय पाठकपर छोड़ दिया गया था। मुझे स्वयं कौनसा मत ठीक जँचता है यह स्पष्ट शब्दोंमें नहीं कहा गया था, यद्यपि कोई भी पाठक पुस्तक देखकर मेरे स्वस्थका कुछ कुछ अनुमान कर सकता है।

प्रश्नोंको उठानेके कारण मेरा एक प्रकारसे कर्तव्य हो गया कि उनके यह उत्तर भी उपस्थित करें जो मुझको ठीक प्रतीत होते हैं। पहिली पुस्तकको पढ़नेके बाद कई मित्रोंने मुझे इस कर्तव्यकी याद दिलायी। मैंने इसे स्वीकार किया। सब तो यह है कि इस प्रकारकी एक पुस्तक लिखनेका मेरा बहुत दिनोंसे विचार था। कई वर्ष हुए महात्मा गान्धीने मेरी लिखी 'समाजवाद' नामक पुस्तक पढ़कर मुझको लिखी या कि उनको ऐसा प्रतीत हुआ कि समाजवादो होते हुए भा में मार्क्सके दास निकर मतका पूरा समर्थन नहीं करता। मैंने यह बात स्वीकार की और

उत्तमे निवेदन किया कि मेरा दर्शनने सम्बन्धम एक स्वतन्त्र पुस्तक लिखनेका विचार है। उन्होंने कृपा करके मुझको इस प्रयासके लिए प्रोत्साहित किया।

इसको छ वर्ष हो गये। अब तक उस विचारको कायम परिणत करनेका अवसर नहीं मिलता था। त्रिंश्र सरकारकी कृपास अब समय मिला है। पिछा तीन वर्षोंमें दो वर्ष और चार महीने कारावासमें बीते हैं। अभी और दिन इसी प्रकार जायेंगे। भारतकी राजनीतिपर परिस्थिति पर इसमें अच्छी और क्या टिप्पणी हो सकती है कि दर्शनके सम्बन्धमें अध्ययन और मनन करने तथा पुस्तक लिखनेका अवकाश बन्दीशृंगमें ही मिलता है।

दर्शनका विषय पुराना है, समझिए पुरानी है, परन्तु आज इन समस्याआने नया रूप धारण किया है। एक महासमरके घात सूरने न पाये थे कि दूसरा छिड़ गया। युद्धकी भीषणता इतनी बढ़ गयी है कि यदि ऐसे ही एकाध सत्राम और हुए तो सभ्यताका नाम मिट जायगा और जहाँ जनसङ्घनगर बसे हैं वहाँ द्वापदाकीर्ण जङ्गल देख पड़ेंगे। मनुष्यने प्रकृतिपर विजय पायी परन्तु धर्मबुद्धिको विकसित करना भूल गया। परिणाम यह हुआ कि वह अपने ज्ञानको अपने सहायका साधन बना बैठा है। विज्ञानकी उन्नतिने यह सम्भव बना दिया है कि प्रत्येक मनुष्य सुगमसे रह सके परन्तु जितना दैन्य, दाखिय आर दुःख आज है, उतना स्वात् ही कभी रहा होगा, यन्त्रोंके द्वारा थोड़े समयमें बहुत काम हो जाता है परन्तु किसीके पास अवकाश देख नहीं पड़ता और जिसके पास अवकाश है वह उसका उपयोग नहीं जानता; मनुष्य एक दूसरेके नितने निकट आज हो सक्ते हैं उतना कभी पहले सम्भव नहीं था परन्तु जितना कट्टर, द्वेष, पाथर्म्य, शोषण आज हो रहा है उतना पहले

कभी भी न था। विद्वत्समृद्धि और विद्वत्शान्ति का उपयोग आना सा प्रतीत होता है परन्तु परम युगकी सूचना देनेवाले जपशकुनोंके दिगन्त आच्छन्न है।

यह सब समझाएँ भारतवासियोंके भी सामने हैं। इनके अतिरिक्त हमारे कुछ दूसरे प्रश्न भी हैं। इस समय भारत पास्तन्त्र है। पास्तन्त्र सदा उरा होना है पर इस युद्धकालमें भारतीयोंको अपनी जन्य दशाना जैसा कटु अनुभव हुआ है इसने पहिले कभी नहा हुआ था। कोई न कोई विवेक होगा, युद्धोत्तर कालमें प्रथिमीकी नयी राजनीतिक और आर्थिक व्यवस्था होगी, परन्तु इस पुनर्निर्माणमें भारतके निवासियोंका कोई हाथ न होगा। उनसे इस विषयमें कोई सम्मति माँगत नया आता। जो अपना घर नहीं संभाल सकता वह प्रथिमी भरका क्या प्रयत्न करेगा ? भारतीयोंके हृदयपर इसकी चोट है। वह इस दैन्यता अन्त करना चाहते हैं। ऐसी आशा होती है कि अनतिदूर भविष्यमें उनकी दृष्टि पूर्ण होगी। उस दिन क्या होगा ? भारत अपनी स्वतन्त्रता का क्या उपयोग करेगा ? आन्तरिक सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक व्यवस्था का क्या आधार होगा और अन्तराष्ट्रीय प्रभुपर भारत का क्या दृष्टिकोण होगा ?

इन प्रश्नोंके उत्तर कई प्रकारसे दिये जा सकते हैं। एक प्रकार तो यह है जिसका अब तक अज्ञान भवन किया गया है। उसका एक नाम समययोगिता या अवसरवाद है, दूसरा नाम अतन्त्रवाद है। लोग अपनेका अवसरवादी कहना पसन्द नहीं करते परन्तु उनके आचरण पुकार पुकार कर उनके अवसरवादी होनेका साधन देते हैं। अपना स्वार्थ एक मात्र लक्ष्य है ; यदि दूसरेका हित उसकी नृत्तिमें बाधक होता है तो उसे कुचल डालना होगा। इसका यह परिणाम है कि वैयक्तिक और सामूहिक जीवनमें कोई दृढ़ सूत्र मिलता ही नहा। जैसा व्यवहार एक व्यक्ति दूसरे

व्यक्तिके साथ नहीं करता वैसा एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्रके साथ कर सकता है ; जो मनुष्य लाखों रुपये लगाकर ओपधाल्य और धर्मशाला खोल सकता है वही अपने कारखानेमें काम करनेवाले श्रमिकका रक्त चूस लेना बुरा नहीं समझता ; जो अध्यापक विद्यार्थियोंके चरित्रको शुद्ध करनेके लिए नियुक्त किया गया है वह रूपोंके लालचसे झूठा इतिहास और समाजशास्त्र पढ़ाकर उनके चित्तमें द्वेष और ईर्ष्याका विष भर देता है । और फिर हम इस बातपर आश्चर्य करते हैं कि पृथिवीतलपर शान्ति क्यों नही है । व्यासने एक बार कहा था—

अर्धमाहुर्विरौम्येष, न च कश्चिच्छृणोति मे ।

धर्मादर्थश्च कामश्च, स धर्मः किञ्च सेव्यते ॥

(मैं हाथ उठाकर कहता हूँ परन्तु कोई मुनता नहीं कि धर्मसे अर्थ और काम प्राप्त होते हैं, उस धर्मका सेवन क्यों नहीं किया जाता ?) व्यासका यह कथन पाँच सहस्र वर्ष पुराना हुआ । बीच बीचमें ओर लोगोंने भी इस बातको दुहराया परन्तु जगत्का व्यवहार न बदला । कोई अपनी इच्छापर तन्र माननेको तैयार नही है ।

इस उपायकी परीक्षा हो ली । यह शान्ति नहीं ला सकता । तब मनुष्यको दूसरा उपाय ढूँढना पड़ता है । दूसरे उपायका बीजक सहयोग ही हो सकता है । उसमें वैयक्तिक और सामुदायिक आचारको एक ही सूत्रमें बाँधना होगा और इसी सूत्रपर जीवनके सभी अङ्गोंका ग्रथन करना होगा । आज एक ओर तो यह आशा की जाती है कि मनुष्य इतना उन्मादग्रस्त है कि दूसरोंकी सम्पत्ति और स्वाधीनताकी रक्षाके लिए अपने प्राणोंको न्योछावर कर देगा, दूसरी ओर वह इतना नीच समझा जाता है कि एक एक टुकड़े रोटीके लिए दूसरोंका गला काटनेको

तैयार हो जायगा । दोनों गतें होती हैं वह प्राण भी देता है और गला भी काटता है । यह असामञ्जस्य दूर होना चाहिये । जिसके लिए प्राण दिया जाता है उसके साथ मिलकर रोटी खाना भी खीखाना चाहिये ।

यह बात कोरे उपदेशोंसे नहा हो सकती । साधु महात्मा सहस्र वर्षोंसे ऐसे उपदेश देते आये हैं । कुछ लोगोंने उनकी बात मानी, शेषने अनमनी कर दी । स्वार्थ और सद्बुद्धका चक्र पूर्ववत् चलता रहा । सहस्र सहस्र व्यासपीठोंसे घोषणा होती रही—

विद्याविनयसम्पन्न, ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव शपाके च, पण्डिता समदर्शिन ॥

और साथ ही जाति भेद, वैभव भेद, बल भेद, अधिकार भेदके आधार पर कोटि कोटि मनुष्योंका उत्पीड़न भी जारी रहा, और तमाशा यह कि समदर्शनका शुकपाठ पढ़नेवाला विद्वत्समुदाय यह सन रखे रखे देखता रहा । इतना ही नहीं, जलती झोपड़ियोंपर उसने भी अपने हाथ संक ।

यदि समाजको ठीक तरहसे चलाना है तो उसका सङ्घटन किसी सिद्धान्तके आधारपर होना चाहिये, राजनीति, अर्थनीति, दण्डनीति, शिक्षा, आचार, अन्ताराष्ट्रीय व्यवहार सबको किसी एक आधारपर खड़ा करना चाहिये । यह आधार तब निश्चित हो सकता है जब जगत्का स्वरूप समझ लिया जाय । यह जगत् क्या है ? जगत्मा जीवका क्या स्थान है ? जीवका स्वरूप क्या है ? मनुष्य जीवनका लक्ष्य क्या है ? इन प्रश्नोंके उत्तरपर ही समाजके सव्यूहनका आधार निश्चित किया जा सकता है और कर्तव्याकर्तव्यका निर्णय हो सकता है । जो शास्त्र इन मौलिक प्रश्नोंको अपना विषय बनाता है उसको दर्शन कहते हैं ।

दर्शनका यह महत्त्व है कि वह ज्ञान और जीवनके सभी अङ्गोंपर प्रकाश डालता है। उसका सम्बन्ध विचारके ऊँचेसे ऊँचे स्तर और व्यवहारके नीचेसे नीचे स्तरसे है। वह यो-से पण्डितोंके वाग्युद्धकी सामग्री नहीं है। दर्शन जगत्को समझने और उसको उन्नत बनानेका श्रेष्ठतम साधन है।

मैंने दर्शनका सदैव इसी दृष्टिसे अध्ययन किया है। प्रस्तुत पुस्तकमें मेरे अध्ययनका फलितार्थ पाठकोंके सामने है।

पुस्तक समाप्त करने पर या स्यात् विषय सूचीको ही पढ़कर किसी ओरसे यह जायेप किया जा सकता है कि इसमें वही पुराना सिद्धान्त प्रतिपादित किया गया है जिसको शाङ्कर अद्वैतवाद या सामानाद कहते हैं। मैं इसको स्वीकार करता हूँ। मेरा यह दावा नहीं है कि मैं किसी नये वादका प्रवर्तक हूँ। यदि मुझको ऐसा प्रतीत होता है कि शाङ्कर अद्वैतवाद हमारी सत्र पहलियोंको सुलझाता है और हमको कर्तव्यका पथ दिखलाता है तो उसका समर्थन करना मेरा कर्तव्य हो जाता है। आजकल माया शब्द कुछ लोगोंमें एक निश्चित विभीषिका उत्पन्न कर देता है। जो सत्यका अन्वेषण करना चाहता है उसको यह जानना चाहिये कि पसन्द नापसन्दसे सत्यके स्वरूपपर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। याद जगत् मिथ्या है तो उसको सत्य मानना अपनेको धोखाम डालना है। नैसर्ग राध पोंग हिलाते रहना कर्म भले हा हो पर उसको बुद्धिमत्ताका काम नहीं रह सकते। प्रशसनीय कर्म वही हो सकता है जो किसी प्रशसनीय उद्देश्यका साधन हो और उद्देश्यकी प्रशसनीयता परिस्थितिसे पृथक् नहीं हो जा सकती। मरुभूमिमें पानीकी खोजम इधर उधर दौड़ना बुद्धिमान्सा काम नहीं है। जगत्के स्वरूपको पहिचाननेका यत्न करना चाहिये और यदि वह मिथ्या प्रमाणित हो तो अपनी कर्म-शैलीको भी तदनु रूप बनाना चाहिये।

यह पृष्ठ जा सकता है कि जद्वैतवादपर नयी पुस्तक लिखने का आशय क्या था। इसका पहला उत्तर तो यही है जो प्रत्येक ग्रन्थकार अपनी पुस्तकके सम्बन्धमें दे सकता है। पुनः स्वान्त मुद्राय लिखी गयी है। ग्रन्थकार का भाव अपनी पुस्तकके प्रति वही होता है जो रत्नाकार का अपनी कृतिके प्रति होता है। कमरके परिमल, भयूरके नक्ष, पिङ्गने कङ्कणने निरगम किम करिने नहीं लिखा है ? सगं कालिदास जैसी प्रतिभा नहीं होता परन्तु जब पहिले पहिले सौन्दर्यकी अनुभूति होती है तो प्रपञ्चको ऐसा ही रस मिलता है जैसा रभा किसी महाकवि को मिला होगा। उसने लिए यह आनन्द अपर्य होता है और न्यजन चाहता है। गीतमें निहित सनन शक्ति अङ्गुलि और पल्लवित होकर ही कृतार्थ होता है। इसी प्रकार यदि किसीको जगत्के रहस्य का कुछ भी परिचय मिल जाता है तो यह जान व्यक्त होकर, कृतिरूपमें मूर्त होकर, ही चैन देने देता है। मन्त्रद्रष्टा ऋषिओंमें, शङ्करने, निगारण और वाचस्पतिने उसी बातको बहुत सुन्दर शब्दोंमें कह दिया है, उठे ही अकाश प्रमाणोंसे पुष्ट किया है, फिर भी उनसे बहुतसे परवर्तियोंने इस विषयपर लेखनी उठायी है, आगे भी उठायेंगे। इसमें समार का कल्याण है। यदि नये विचार उन मनातन सचोंको समय समयपर नयी वैशङ्गामें उपस्थिति न करते रह तो ज्ञानका मोत खग जाय। नये प्रतिपादनकी भूत भी प्रतिपाद्य विषयकी उत्तमासी ओर ध्यान आकृष्ट कर सकती है।

पुनः स्वान्त मुद्राय लिखी गयी है, इसलिए इसमें कुछ ऐसी बात है जो पुराने आचार्यों के ग्रन्थोंमें न मिलती। उनके सामने वह प्रश्न नहीं थे जो हमको व्यथित करते हैं, इसलिए हमारा अनुशीलन-यत्नतिका भी उनसे भिन्न होना स्वाभाविक है। पाश्चात्य देशोंमें दर्शन अब तब गौदिर

रखनरा विषय रहा है। भारतके विद्वानोंने उसको मोक्षशास्त्र माना है। मैं भी ऐसा हो मानता हूँ परन्तु मेरे लिए विषयका प्रवेशद्वार पहिलेसे भिन्न है। बार बार जन्म और मरणका भय दिखलाना, माताके उदरमें पड़े अर्भकके कल्पित कष्टोत्ती जुगुप्सित कहानी सुनाते रहना, मुझ अच्छा नहीं लगता। यह बातें भी ध्यान देनेकी हैं। जो मूढ़धी बारम्बार जन्म मरण, दुःख और अविद्यासे छुटकारा पानेकी बात नहीं सोचते वह दयनीय हैं, दुर्लभ और अमूल्य नरदेहको पक्क रहे रहे। परन्तु प्रायशः मृत्यु उतनी भयानक घटना नहा होती जितना कि कुछ साधु महात्माओंकी पोथियोंमें दिखलाया जाता है। हाथ-पोंछ ऐंठना इस बातका सूचक तो है कि प्राण शरीरके भिन्न भिन्न अङ्गोंसे चिंच रहा है परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि मुमुक्षुको गहरी पीडा हो रही है। बहुधा नाडिसंस्थान शिथिल पड़ जाता है और मस्तिष्क काम नहा करता, इसलिए अनुभूति होती ही नहीं। ऐसी पोथियोंमें प्रायः यह भी लिखा रहता है कि प्रसन्नवेदनासे व्यथित होकर गर्भस्थ शिशु भगवान्से प्रतिज्ञा करता है कि अब धर्माचरणरत रहूँगा और तुम्हारी भक्ति करूँगा। यह सब कथन कल्पनामान है। बार बार जन्ममरणका होना अर्थात् बार बार शरीर धारण करना जीवने अज्ञानरा परिणाम है। अज्ञान स्वतः हेय है, उससे कई प्रकारकी हानि होती है परन्तु जन्ममरणके दुःख दुःखने अतिरक्षित चित्र किसी विचारशील मनुष्यको प्रभावित नहीं कर सकते। अविचारशील हठी स्वभाववाले भी ऐसी बातोंसे नहीं घबराते। इसी प्रकार वैराग्यको दृढ़ करनेके लिए ऐसी पोथियोंमें बहुत-सी ऐसी बात कही जाती है जो निःसार और निन्द्य होती हैं। स्त्रियोंकी निन्दा और उनके शरीरके गोप्य अङ्गोंका विस्तृत वर्णन करके बुरा मला कहना कुरुचि और अभद्रताका योत्तर तो है ही, उससे यह भी धनि निम्नलती है कि कहनेवाला स्वयं

निरक्त नहीं है और गाली देनेके बहाने उन वस्तुओंका वर्णन करके अपनेको तृप्त कर रहा है जिनके लिए उसका चित्त लगाना पड़ा है। त्रियोंको निन्दा करनेवालोंको यह नहीं सूझता कि पुरुषकी निन्दा भी प्रायः उन्हीं शब्दोंमें की जा सकती है। ऐसी दुर्बल नीतिपर ज्ञानका सुदृढ़ दुर्ग नहीं उठ सकता।

मेरी समझमें पुरुषार्थोंकी विवेचना मोक्षमार्ग के जानेका प्रयास है। अर्थ और काम मनुष्योंको स्वभाविक प्रवृत्तियाँ हैं। यह शास्त्र की अपेक्षा नहीं करती। विचारशील मनुष्यको इन्हीं प्रवृत्तियोंके धर्मकी आवश्यकता प्रतीत होने लगती है और धर्म उसको मोक्षकी ओर ले चलता है। ज्ञान सत्य-उपादेय है; शुद्ध प्रलोभन और मय उसकी उपादेयताको रद्द नहीं सकते।

विज्ञानने जगत्के प्रतीयमान रूपपर बहुत प्रकाश डाला है। दार्शनिक इस वैज्ञानिक प्रगतिकी अपेक्षा नहीं कर सकता। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि दर्शन विज्ञानका अनुचर बन जाय। दर्शन विज्ञानके विभिन्न अङ्गोंका स्वामी है। यह उनकी सामग्रीका उपयोग करता है, उनका समन्वय करता है और उनकी भूलें भी दिखलाता है। दर्शन स्वयं विज्ञानकी शाखा नहीं है परन्तु वैज्ञानिक सिद्धान्तोंपर उससे प्रकाश पड़ना चाहिये। ज्यों ज्यों विज्ञान आगे बढ़ता है त्यों त्यों उसके सामने ऐसे प्रश्न आते हैं जिनको दर्शन अपना धेन मानता रहा है। यहाँ दर्शन और विज्ञान मिलते हैं। दर्शनमें हमको वह सेतु मिलना चाहिये जो भौतिक-अभौतिक, दृश्य-अदृश्य, जड़-चेतनको मिलाता है।

श्रुति, अप, तेज, वायु, आकाश, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध प्राचीन शब्द हैं। इनकी सहायतासे भारतीय विद्वान् भौतिक जगत्के स्वरूपको समझाते रहे हैं। परन्तु यदि इन शब्दोंके वही अर्थ है जो सांख्य, न्याय और

वैज्ञानिकों के प्रचलित वाक्यांशों में लिये जाते हैं तो ऐसा मानना होगा कि जो लोग इन शब्दों से काम लेते हैं वह सत्य से बहुत दूर हैं। इस क्षेत्र का विज्ञान ने भी मन्थन किया है। अभी उसकी खोज समाप्त नहीं हुई है। सम्भव है वह आगे चलकर अपने कई सिद्धान्तों को बदल दे। फिर भी जितना निश्चित रूप से ज्ञात है उसने से ही हम इन बातों के लिए विमर्श हो जाते हैं कि या तो इन शब्दों और उस विचारधारा को जिसमें इनको स्थान मिलता है छोड़ दिया फिर इनकी नयी निष्पत्ति करें।

नयी निष्पत्ति करने में किसी दार्शनिक को रक्षित होने की बात नहीं है परन्तु मेरी यह धारणा है कि इन शब्दों का प्राचीनतम अर्थ हम आज भूल गये हैं। इस अर्थ का निरूपण मैंने जगत 'भारतीय सृष्टिकर्म विचार' में किया था। प्रस्तुत पुस्तक में उसका विशदीकरण किया गया है। यह निष्पत्ति विज्ञान के अनुकूल है। निःसन्देह मेरे ऊपर वैज्ञानिक सिद्धान्तों का प्रभाव पड़ा है परन्तु मेरा विश्वास है कि वैज्ञानिक मतों में कभी संशोधन हुआ तो भी यह भीमाका रूप जायगी। यहाँ दर्शन को विज्ञान के पीछे नहीं चलना है परन्तु जहाँ विज्ञान नहीं पहुँच सके वहाँ अपना प्रकाश टाटना है। यदि कहीं विज्ञान दार्शनिक मत की पुष्टि करता है तो विज्ञान और दर्शन दोनों को इस संयोग का स्वागत करना चाहिये।

दर्शन और विज्ञान का संयोग नहीं है। एक से दूसरे को सतत सहायता मिलनी चाहिये। मुझे यह देखकर आश्चर्य होता है कि प्राचीन और मध्ययुगीन भारतीय विद्वानों का इस साहचर्य को और ध्यान न दिया गया। विज्ञान के और अद्भुत चार्ज न रहे हों परन्तु गणित में इस देश ने बड़ी उत्कृष्टि की थी। गणित और दर्शन में घनिष्ठ सम्बन्ध है। दिग्गज, फाट और कार्यकारणशृङ्खला दोनों के विचारणीय विषय हैं। परन्तु न तो हमारे प्रमुख गणिताचार्यों में कोई उल्लेख्य दार्शनिक हुआ और न दार्शन-

निर्दोषोंमें कोई गणितज्ञ जाता हुआ । अभी तक यही परम्परा चली आ रही है कि जो पाण्डित्यपूर्ण दर्शनना अध्ययन करते हैं वह साहित्य और व्याकरण तो पढ़ते हैं परन्तु गणितसे दूर रहते हैं । मैंने इस पुस्तकमें न्यायपर गणित शालाओं को उदाहरण लिये हैं उनसे विषयकी समझनेमें सहायता मिलती है । विज्ञानके अज्ञान गणितका विषय सबसे सूक्ष्म है । तर्कशास्त्र और गणितमें बहुत सादृश्य है । भारतीय दार्शनिकोंको इस ओर ध्यान देना चाहिये ।

हमारे प्राचीन दार्शनिक वाक्यम दो रूपाँ लुटियाँ हैं । एक तो यह है कि उसमें कलाके सम्बन्धमें कुछ भी नहीं कहा गया है । यह मान लिया गया है कि दान श्रुत विषय है, उसका कलासे कोई सम्बन्ध नहीं है । साहित्यके विद्वानोंने समझा निवार करते हुए गन्धर्व्यानुभूतिर सम्बन्धमें कुछ कहा है पर उनका निरूपण गूढ़ है । वस्तुतः यह दानका विषय है । मैंने इसीलिए सौन्दर्यानुभूति और रंगरे निरूपणका समापन किया है ।

पुराने नाट्यम सबसे बड़ी कमी यह है कि उसमें जाचारने विषय में कहीं निवेदन नहीं किया गया है । धर्मकी चर्चा तो बहुत है परन्तु धर्मके स्वरूपके विषयमें नाट्यिक विचार नहीं मिलता । धर्मकी जोड़ प्रत्यक्ष मार्गमार्ग परिभाषा भी नहीं दी गयी है । जैमिनि कहते हैं— 'चोदना लक्षणोऽया धर्मः'—निसरी धारणा, आत्मा, यदमें ही गयी है यह धर्म है । यह धर्मकी परिभाषा नहीं है । 'चा गानमें मिलता है वह सोना है' रहनेमें सोनेके उद्गमका पता चलता है, उसने स्वप्नका बोध नहीं होता । उगाद 'यतोऽभ्युदयनि ज्ञेयसिद्धि र धर्मः'—निससे अभ्युदय और नि ज्ञेयका सिद्धि हो वह धर्म है— कहकर जैमिनिसे तो जाग जाते हैं परन्तु वस्तुतः यह वाक्य भी धर्मका

स्वरूप नहीं बरन् उसका फल बतलाता है । कर्मोंके परिणामके सम्बन्धमें तो बहुत शास्त्रार्थ मिलता है परन्तु सत्कर्मके सम्बन्धमें इतना सङ्केत पर्याप्त समझ लिया गया था कि जो श्रुति कहे वह धर्म, सत्कर्म, कर्तव्य है । तैत्तिरीय उपनिषद्में गुरु शिष्यसे कहता है 'यदि ते कर्मविचिकित्सा वा वृत्तविचिकित्सा वा स्यात् ये तत्र ब्राह्मणा समर्शिन युक्ता आयुक्ता अल्लूका धर्मकामा स्यु यथा ते तत्र वर्तेरन् तथा तत्र वतथा'—यदि तुमको कर्म (औतस्मार्त यज्ञादि कर्म) या वृत्त (आचार) के सम्बन्ध में विचिकित्सा हो तो जो विचारशील मृदुस्वभाव धर्मकाम कर्मरत ब्राह्मण हों उनका अनुकरण करना । यह आदेश व्यवहारमें भले ही काम दे जाय परन्तु शङ्काकी निवृत्ति करनेका इसमें कोई उपाय नहीं बतलाया गया है । इसी प्रकार जब मनुस्मृति कहती है कि आचारके सम्बन्धमें 'श्रुति स्मृति सदाचार, स्वस्य च प्रियमात्मन'—श्रुति, स्मृति, सदाचार और जो अपनेको प्रिय लगे प्रमाण है, तर भी यही कहना पड़ता है कि यह कर्तव्यकी ठोक परत नहीं हुई । अपनेको जो प्रिय लगता हो—यह तो ऐसा मार्ग है जिसमें पदे पदे शङ्का होती है ।

यह सर आदेश आज पर्याप्त नहीं माने जा सकते । लोग दार्शनिक-से वैयक्तिक और सामूहिक धर्म, सदाचार, का स्वरूप पूछते हैं । वह जानना चाहते हैं कि सत्कर्म क्या है ? कर्मकी अच्छाईकी क्या परत है ? धार्मिक आचरणके पक्षमें क्या हेतु है ? आज दार्शनिकको राजनीति और अर्थनीति, दण्डविधान और शिक्षाके सम्बन्धमें सम्मति देनी होगी और मार्ग दिखलाना होगा । यदि वह स्वतन्त्र रूपसे ऐसा नहीं कर सकता तो उसका दर्शन निकम्मा है ।

मुझे दृढ़ विश्वास है कि दर्शन इन प्रश्नोंका उत्तर दे सकता है । इसके लिए उसको किसी श्रुति या आत पुरुषकी शरणमें जानेकी आव-

स्वरूपा नहीं है। इस पुस्तकके एक बड़े अंशमें इन्हीं प्रश्नोंपर विचार किया गया है।

दर्शनके स्वरूपको ठीक ठीक न समझनेका ही यह परिणाम हुआ है कि आज वेदान्तका अर्थ अकर्मभ्यस्त हो गया है। गीताके भगवद्वाक्य होनेका द्वितीय पीढ़ेवाले उसमें प्रतिपादित नैष्काम्यको अकर्मभ्यस्त समझते हैं। विदेहराज, राम और कृष्णके कर्मठ जोशनोंकी क्या पढ़ते हैं; यह जानते हैं कि व्यास, वशिष्ठ, विश्वामित्र, बुद्धदेव, महावीर, शङ्कराचार्य, कबीर, नानक आदिने ससारको मिथ्या मानते हुए भी कर्ममय जीवनको अपनाया, फिर भी, कर्मसे भागना ही त्याग समझ लिया गया है। इसलिए लोकसमूह-बुद्धि क्षीयित पड़ गयी है। कुछ न करना, लोगोंके दुखी जीवनोंको सुधारनेका सन्तिय उपाय न करना, अपना पेट भर लेना, तप माना जाता है; जो लोकसेवामें लगता है उसपर अँगुलियाँ उठती हैं। लोग हम बातको भूल गये हैं कि देवगण अपने आप्यात्मिक सुगमों छोड़कर निरन्तर लोकोहितमें लगे रहते हैं, वशिष्ठ जैसे योगीश्वर ब्रह्मरानी लोकोहितके लिए मोक्षसे मुँह मोड़कर पुनः मनुष्य शरीर धारण करते हैं, बोधिसत्व निर्वाणकी ओरसे मुँह फेरकर लोकोहितके लिए एक बार माताके गर्भमें प्रवेश करते हैं। इन पुराने आदर्शोंकी विस्मृतिने हमको कहींका न रखा। योगी और सच्चा दार्शनिक होना तो कठिन है ही, हम कर्मशील सद्गृहस्थ, अच्छे नागरिक, भी न रह पाये। जिन तपोधनोंने उपायान्तरके अभावमें लोकोहितके लिए राजा वेणुको अपने हाथों मारा उनकी क्या हम भूल गये; आज वही महासाधु है जो समाजके धक्कड़ जलते हुए विशाल भयनपर एक छींटा पानी डालनेका दायित्व अपने ऊपर नहीं लेना चाहता।

मने कदं स्कन्हेपर साग्रह करा है कि यागाभ्यासके बिना दार्शनिक ज्ञान नहीं हो सकता । आज निदिध्यासनकी परिपाटी उठ गयी है । वेद विद्यालयों, विनविद्यालयों और पाठशालाओंमें पुस्तकें रंगी जाती हैं । आजसे कई सौ वर्ष पहिलेके शास्त्राचार्योंमें जो तर्क काम आते थे वह आज भी कण्ठस्थ कर लिये जाते हैं । दर्शनका कर्म और साधनाकारण इतना विच्छेद हो गया है कि अपने सम्बन्धमें 'ताम्बूलद्वयभासनञ्चल्भते य दान्यकुब्जेदरात्' की उक्ति करनेवाला शार्दूल भी वेदान्तकी शिक्षा देनेका अधिकारी समझा जाता है । सन्यासी तो गृहस्था ग्रन्थ पढ़नेका भी भ्रम नहा उठाते । उनकी चारों महापात्रोंको टुट्टा लेनेसे ही ब्रह्मज्ञान हो जाता है ! जो रोग सायं प्रातः सन्ध्या करते समय टीकसे तीन प्राणायाम नहीं कर सकते वह छात्रोंको योगशास्त्रके रहस्य समझानेका ठोसाहस करते हैं ।

म यह नहा कहता कि पुस्तकोंको न पढ़ना चाहिये । यदि ऐसा समझता तो इस पुस्तकको लिखना ही क्यों । पुस्तक श्रवण और मननकी मासप्रा है परन्तु नेत्रल श्रवण और मननसे काम नहीं चल सकता । साधारणकारणों लिए, अपना और जगत्का स्वरूप जाननेके लिए, योगाभ्यास अनिवार्यतया आवश्यक है । इसमें विभाषाके लिए स्थान ही नहीं है । समाधिमें ही साधारण होता है । जो इस मार्गपर जितना ही जाने पड़ता है उसको उतना ही विशद, विशुद्ध, ज्ञान होता है । समाधि के एक क्षणकी तुलनामें पठन पाठन और मननका सहस्र वर्ष भी नहीं टहस्ता । शरीराने सम्बन्धमें एक पुस्तकालय भर ग्रन्थ लिखे और पढ़े जा सकते हैं परन्तु उसका स्वाद वही जानता है जिसकी जिह्वापर कभी एक बूँद पड़ा है । श्रोनियताकी कमीसे वह दूसरा तर्क अपने ज्ञानका कोई भी अंग चोट न पहुँचा सके परन्तु वह रख उस आनन्दका अनुभव

करता है जो ज्ञानका नित्य आनुपङ्गिक है। गन तो यह है कि कोई भी अंगुनय दूसरे तक ब्यापकस्वमें नहीं पहुँचाया जा सकता। मेरे जैसे अल्पज जिस बातको कहनेमें विगाह दगे उसीको जो बहुश्रुत मेधावी होना यह मुरोध बना देगा परन्तु जो तत्व अवाङ्मनसगोचर है उसको गन भारती भी शब्दबद्ध नहीं कर सकती। भारतने गहरने विद्वानाने दशनका योगसे कोई सम्बन्ध नहीं माना है। यदि दगन योग बुडियिलास का विषय होना तो यह विभाजन ठीक हो सकता था। दार्शनिक मत या तो साक्षात्कारका परिणाम है या कल्पनामात्र है। जगत्ने स्वरूपको समझनेके प्रयत्न कई ऐसी ग्रन्थियाँ मिलनी हैं जिनको तर्क नहीं खोल सकता। यह या तो प्रत्यक्ष अनुभवसे गुलती है या रेंथी ही रह जाती है।

मुक्त नारम्यार योगकी प्रशंसा और कोर पाण्डित्यकी निन्दा करते देखकर यह प्रश्न मुझसे पूछा जा सकता है कि क्या तुम स्वयं योगी हो ? मैं इस सम्बन्धमें इतना ही निवेदन करूँगा कि सगुनकी कृपाने मुझमें योगने प्रति असीम शक्ति उत्पन्न कर दी है। मैंने योग और ज्ञानके सम्बन्धमें जो कुछ लिखा है वह सबका सब मेरे अनुभवका परिणाम हो या न हो किन्तु मेरे हृदय विश्वासका व्यञ्जक नि सन्देह है। इतना ही और कहना चाहता हूँ कि आजकल जो यह विश्वास फैल गया है कि हम एतत्कालीन मनुष्य योगाभ्यास करनेके योग्य नहीं हैं इसने लिए कोई आधार नहीं है। आजका मनुष्य भी योग कर सकता है, योगका स्थान कोई दूसरी उपायना शैली नहीं ले सकती।

यह न तो मनोविज्ञानकी पुस्तक है, न कव्यशास्त्रकी, न उपासना, धर्मशास्त्र, योग या कलाकी। इसमें इन सब विषयोंका थोडा बहुत सन्निवेश हुआ है परन्तु वह पर्याप्त नहीं है। अध्यात्मशास्त्र वह प्रकार देता है जिसकी सहायतासे अज्ञानका अन्धकार दूर किया जा सकता है।

जगत्के स्वरूपको पहिचान लेनेसे सत्ताम्, विनम् और मुन्दरम्से सम्बन्ध रखनेवाली समस्याओंका निर्ग्रन्थ हो जाता है। अध्यात्मज्योति समस्त जीवनको विशुद्ध और शुभ्र बना सकती है। मुझमें विश्वास है कि जो दार्शनिक सिद्धान्त इस पुस्तकमें प्रतिपादित है वह सभी दृष्टिपथोंको, विज्ञानके सभी अङ्गोंको, योग, आचार, उपासना और कलाको, एक सूत्रमें बाँधनेमें समर्थ है। जो लोग इन प्रश्नोंमें रुचि रखते हों उनको गम्भीर मननसे काम लेना चाहिये। शङ्काओंका उत्थापन और निराकरण तथा आध्यात्मिक प्रकाशमें विभिन्न शास्त्रोंका विस्तार न केवल बुद्धिविलास और व्यक्तिकी मानस तृष्टि का साधन होगा प्रत्युत इससे लोकका भी बहुत फलप्राप्त होगा।

पुस्तक तीन खण्डोंमें विभक्त है। पहिले खण्डमें प्रायः ऐसे विचार हैं जिनका उपयोग सारी पुस्तकमें हुआ है। इसीलिए उसको आभार-खण्ड कहा गया है। इसमें प्राप्त हुए कुछ निष्ठायाओंको विस्तृत विचार-के बाद द्वितीय खण्डमें बदलना भी पड़ा है। दूसरे खण्डका नाम ज्ञान-खण्ड है। इसमें ही मुख्य विषयका प्रतिपादन है। तीसरे खण्डमें, जैसा कि उसके नाम धर्मखण्डसे प्रकट होता है, धर्म-सम्बन्धी विमर्श है।

दो शब्द पारिभाषिक शब्दोंके विषयमें कहना है। कुछ नये शब्द तो मुझको बनाने पड़े हैं परन्तु अधिकतर शब्द यही हैं जो भारतीय दर्शनके सभी विचारियोंको परिचित हैं। परन्तु मैं यह नहीं कह सकता कि सचित्, प्रत्यय, प्रज्ञान आदि पुरानी पुस्तकोंमें सर्वत्र ठीक उन्हीं अर्थोंमें व्यवहृत हुए हैं जिनमें मैंने उनका प्रयोग किया है। वस्तुस्थिति यह है कि इन शब्दोंके सर्वतन्त्र सम्मत अर्थ हैं ही नहीं। विपर्यय और अप्वास जैसे शब्दोंको मैंने समानार्थक मान लिया है, यद्यपि इनके प्रति-तन्त्र प्रयोगोंमें भेद है।

सत्य सार्वदेशिक है। उसको भौगोलिक सीमाओंमें नहीं बाँधा जा सकता। सांस्कृतिक क्षेत्रकी पक्षपातसे कल्पित न होने देना चाहिये। सत्य न तो प्राचीनके हाथ विका है न प्रतीचीके। दर्शनको प्राच्य और पाश्चात्य नामके दो विभागोंमें बाँटना भ्रामक और कृत्रिम है।

इसी प्रकार दर्शनका किसी सम्प्रदाय-विशेषसे नित्य सम्बन्ध नहीं है। मैं ऐसा मानता हूँ कि सभ्यता और संस्कृतिका समुदय सबसे पहिले आर्य्य जातिमें हुआ और पूर्व युगोंके तपस्वियोंने ऋषियों और मनुओं-का शरीर धारण करके सबसे पहिले आर्य्य जातिको आत्मज्ञानका मार्ग दिखाया। इसलिए ज्ञान और योगका सबसे प्राचीन और परिपूर्ण भण्डार वेद है। इस देशमें यह परम्परा कभी छुम नहीं होने पायी, आत पुरुष बराबर अवतरित होते रहे। उन लोगोंने ऐसे कुलोंमें जन्म लिया जो सनातन धर्मावलम्बी थे, उनके श्रोता भी प्रायः इसी सम्प्रदायके अनुयायी थे। 'इसलिए स्वभावतः उनकी भाषा और निरूपण-शैली-पर वह छाप पड़ी जिसको लौकिक व्यवहारमें हिन्दुत्व कहते हैं। परन्तु महाशानी होनेके लिए हिन्दू कुलमें जन्म लेना, संस्कृतको पवित्र भाषा मानना या हिन्दू ढङ्गकी उपासना करना आवश्यक नहीं है। इस देश-के महाभाग आचार्योंने योगाधिकारमें जाति, कुल या सम्प्रदायको स्थान नहीं दिया है। मोक्ष पदवी इन क्षुद्र भेदोंसे ऊपर है, उसका पथ असङ्कीर्ण है।

दर्शन शुद्ध शास्त्र माना जाता है। जो लोग अपने भावुक हृदयों-की तृप्ति ढूँढते हैं उनके लिए दर्शन सचमुच नीरस है। अद्वैतवाद किसी ऐसे लोककी आशा नहीं बाँधाता जहाँ पहुँचकर जीव दिव्य सङ्गीत, दिव्य स्पर्श, दिव्य रूपका नित्य अनुभव करेगा, वह तो जीवकी सत्ताकी अन्तर्भूतिकी भी नहीं रहने देगा न्यहत्ता; वह रूप, निश्चित और योगा-

म्नासका आदेश करता है। यह सब गा कहने, सुनने और करनेमें कष्टही है परन्तु परमभोगका यही रूप है नि वह आदिमें शिष्यत्व प्रतीत होता है परन्तु अन्तमें अमृतोपम दग्ध पड़ता है। घंट कष्टही है परन्तु पीनेके साथ ही प्राण पीयूषमय हो जाते हैं। यही वह गोमग्न है निमनी महिमा वेद गाते हैं। परावित्रा परमानन्दरूपा है।

मैं अपनी त्रुटियाँ जानता हूँ। गुरुतम स्थलावर निगन्ध गुरुह और दुर्बोध हो गया होगा, बहुत सी शब्दाएँ अनिवास्ति रह गयी होंगी, मेरी अन्यायता, अल्पमेधाविता और प्रमादसे कारण कहीं कहीं शिष्यका अन्यथा प्रतिपादन हो गया होगा, विमत प्रतिस्चनन रहा कहीं त्रुटिनीन भाषाका प्रयोग हो गया होगा और शान्धोरी निष्क्ति और मीमांसा करनेमें वितथाग्न्यान् हो गया होगा। इससे लिए क्षमायाची हूँ। इन दोषों से रहते भी यदि यह पुस्तक किसी पाठकमें सभी जिज्ञासा उत्पन्न करे और निमीने कर्तव्यका मार्ग दिखलानेमें समर्थ हुई तो मैं अपनेको धन्य मानूँगा।

• •

अपने विदित अविदित अपराधोंके लिए क्षमाकी प्रार्थना कर चुका हूँ। यदि पुस्तकमें कुछ भी उपादेय है तो उसके लिए मैं पुराकालके पवित्र श्रुतियोंसे लेकर आजतकके सभी सत्यसाक्षात्कृताओं और विचारकोंका ऋणी हूँ। इन्हीं लोगोंने हमारे शानकोरनों स्वपूरित करके मनुष्यको सम्य और सख्त बननेका और परम पुरुषार्थ प्राप्त करनेका अग्रसर दिया है। जिन श्रीगुरुचरणोंकी प्रभाने अपने शीतल स्वर्गसे मेरे जीवनको पुनीत किया है उनके प्रति कृतज्ञता प्रकट करना मेरे लिए धृष्टता होगी।

मेरे पुराने छात्र डाक्टर ब्रह्मानन्द अग्निहोत्रीने इसकी पाण्डुलिपिको पढ़ा था। वह पढ़ते जाते थे और मैं सुनता जाता था। उनको इससे

कोई लाभ हुआ या नहीं यह तो मैं नहीं कह सकता परन्तु उनकी उक्त अगुक्त दादाओंके नियमरूप करनेमें बीच बीचमें कई बातें मेरे ध्यानमें आतीं गयीं जिनका मैंने ब्याख्यायन सन्निवेश कर दिया है । देवगण डाक्टर अभिहोनीका कल्याण करें ।

मेण्डल मिशन, बंगली }
२६, दक्षिण, २,००० }

सम्पूर्णानन्द

चिद्विलास

આધાર ક્ષણ

पहिला अध्याय

दर्शनशास्त्रका विषय

१. पुरुषार्थाधिकरण

मनुष्य चेतन है। प्रत्येक मनुष्य अपने-से चेतन जानता है। मैं चेतन हूँ या नहीं, इस सम्बन्धमें कोई मनुष्य किसी साक्षी-सी आवश्यकता नहीं समझता। स्वानुभूतिमें ही इस क्षेत्रमें प्रमाणका पद प्राप्त है। हम चेतन हैं इसलिए हममें अनेक प्रकारों-इच्छाएँ, आकांक्षाएँ, वासनाएँ, एषणाएँ—यह सब शब्द मिलते-जुलते अर्थों में विभिन्न शास्त्रकारों द्वारा प्रयुक्त हुए हैं—समय-समयपर उठती रहती हैं; राम एक ओर खींचता है, द्वेप दूसरी ओर; मुग्ध ऊपर उठता है, दुःख नीचे डुगाता है। चित्तके इन परिणामोंके फलस्वरूप हम शरीरसे विभिन्न प्रकारों से चलाएँ करते हैं। चेशा सादृश्यसे ही अपनेसे बाहर चेतनासे अस्तित्वका अनुमान करते हैं। जिस शरीरकी चेशाएँ जितनी ही हमसे सदृश होती हैं हम उस शरीरमें उतनी ही अधिक चेतना या चेतनाका उतना ही अधिक विकास मानते हैं।

हमारी एषणाओंमें एक ऐसी है जो वास्तविक जीवन बनी रहती है। इसका रूप है—मैं न मरूँ। कीटाणुसे लेकर मनुष्य तकमें यह पार्थी जाती है और प्रतिभण प्रियमान रहती है। साधु हो या राक्षस, कोई यह नहीं सोचता कि मेरे जीनेसे क्या लाभ है, बस जीता रहना चाहता है। जीवन प्रदीप-का जलता रहना कुछ उपकरणोंपर निर्भर करता है। इनमें भोजन, वस्त्र और घर मुख्य हैं। इनको सामूहिक रूपसे धन या सम्पत्ति कह

सकते हैं। सम्पत्ति जानकर भा १८५५५५५५ है, इसलिये अभ्यास या भा इच्छा हानी है कि मामात्रिज व्यवस्था ऐसी हो किममें जीवन और सम्पत्तिरा रंग हो और सम्पत्ति उपार्जन किया जा सके। स्वास्थ्य, सम्पत्ति, मामात्रिज मुख्यस्था—इन मर्यादा अधिकसे अधिक उपयोग और उप भाग में करें, यह मनुष्यमात्रकी प्रयत्नतम इच्छा मन्ती है। सम्पत्ति और व्यवस्थाके रूपम पात्रित्तन होना रहना है परन्तु इच्छाका मूल रूप ज्यादा त्या रहता है। इस पुरुषाय—पुरुषने अध या गध्य—को अध कहते हैं।

मनुष्यम प्राय इतनी ही प्रवृत्ति एक दूसरी प्रणय है। इसको पूर्ण रूपसे अभिव्यक्ति प्राय चौहदमे जठरह करने केयम होता है। इसको रति प्रणय या कामवासना कह सकते हैं। यम्य पुरुषको स्त्री और यम्य स्त्रीको पुरुषकी रति होती है। यह रासना प्रकृतमे पशुपक्षि कीटादिम भी पायी जातो है जोरुकी कभी तो जीवितेच्छासे भी प्रर हो उठती है। इसीसे सलग्न सन्तानेयणा होती है। पुरुष, और पुरुषसे भी बढ़कर स्त्री, को सन्तानकी भूय होती है। पुरुषने बिना स्त्री अधूरी रहती है, स्त्रीने बिना पुरुष अधूरा रहता है। खाना पीना सर कुठ हो पर अनेके पुरुष और अकेली स्त्रीको अपनेमें कुछ सूता सना सा लगता है। स्त्री पुरुषका मिलना केवल दो शरीरका मिलना नहीं होता, दो निस्त मिलकर एक होते हैं, एककी कमी दूसरेसे पूरी होती है, दोना मिलकर एक अपूर्व योग प्रस्तुत होता है। यदि वर-वधूका चुनाव ठीक हुआ है तो दम्पतीको जिस मुष्टका अनुमय होगा वह उनको अन्यथा कदापि नहीं मिल सकता था। खाना पीना, निश्राम करना, धूमना फिरना, घरका प्रबन्ध करना, सभी कामामें एक विलक्षण रस मिलता है। परन्तु, यदि दम्पतीकी गाद सुनो हो, घरम गचे न हा, तो गृहस्थी फिर भी फीकी रह जाती है। मनुष्य, निक्षेपत स्त्री, के स्वभावमें कई ऐसे गुण हैं जो

उद्योगों के अभाव में मिलने ही नहीं। सन्तानों में माता पिता अपने 'स्व' का सृष्ट रूप देकर हैं, सन्तानों में पुत्र दुःख, जयपराजय में अपने आत्माका विकास और सद्गुण प्रसार होता है। जिस प्रकार अपने लिए स्वास्थ्य और सम्पत्ति की अभिलाषा की जाती है उसी प्रकार सन्तानों के लिए भी की जाती है। इस पुरुषार्थको राम कहते हैं।

मनुष्य सामाजिक प्राणी है। कुछ विशेष व्यक्ति कुछ विशेष अवस्था में भले ही कुछ कालों के लिए समाज से दूर चले जायें परन्तु, सामान्यतः मनुष्यों के समाज में रहना अच्छा लगता है। इससे कुछ तो प्रत्यक्ष लाभ होते हैं। हमको अपना हित, अपना ही अर्थ और काम, भल हा अमीश हो परन्तु इस इच्छा की पूर्ति भी समुदाय में अच्छी होती है। अनुभव और आनन्द और उनसे उन्नत, जटिल कार्यों में रत और घर बनाना, उद्योग करने पड़ता—यह सब काम मिलकर ही किये जा सकते हैं। इससे सिखाय, मनुष्यों के सम्भावनी कई ऐसी प्रवृत्तियाँ हैं जो समाज में ही सफल हो सकती हैं। यदि उनसे प्रयुक्ति हानि का अनुभव न मिले तो मनुष्य की चरित्र अपूर्ण रह जायगा। दया, करुणा, सहायता, उदारता, त्याग, धर्म, सहिष्णुता के मनुष्य को मनुष्य बनाया है पर इन गुणों का विकास समाज ही ही करता है। जब कई मनुष्य एक साथ रहेंगे तो यह असम्भव है कि सब कबल अपने अपने अर्थ और कामों में रत रहें। एक एक फलने पीछे लड़ाई होगी, एक स्त्री के पाँचों पुरुषों और एक पुरुष के पीछे स्त्री का स्त्रियाँ प्राण न ले जायेंगे। समाज में पारस्परिक सहानुभूति और कर्मांतरण का सम्मिलित दृश्य देखा पड़ेगा। हमने अपने स्वार्थों का हानि होगी। इसलिए आरम्भिक काल में ही कुछ व्यावहारिक नियम बन गये जिनका परिणाम सामाजिक जीवन में सम्भव बनाना हुआ। इस रहस्य का तात्पर्य यह नहीं है कि उस आरम्भिक काल में मनुष्यों ने पशु-

यत करके ऐसे नियम बनाये । इन नियमोंके बीज तो मनुष्यकी प्रवृत्तिमें वर्तमान थे । बहुतसे तिर्यक् प्राणी भी समाज बनाकर रहते हैं । उनमें भी कुछ व्यावहारिक नियम देख पड़ते हैं । जिस बीदिक विनासने समाजमें रहनेकी प्रेरित किया उसीने दूसरोंसे साथ रहना भी सिखाया । पंछिमें मनुष्यने इन प्रवृत्तियोंको अधिक उन्नत रूप दिया और समाजको सभ्य और सङ्घटित समाज बनाया ।

समाजमें सब अपना अपना अर्थ और काम सिद्ध करना चाहते हैं, इसीसे अधिकारों और कर्तव्योंकी गृह्यलार्थ बन जाती हैं । जो कुछ दूसरोंकी हमारे साथ करना है, जो हमको दूसरोंसे पाना है, वह हमारा अधिकार है ; जो हमको दूसरोंके साथ करना है, जो दूसरोंको हमसे पाना है, वह हमारा कर्तव्य है । यदि सम्मन होता नों मनुष्य अपने अधिकारोंकी माना बढ़ा देता और कर्तव्योंकी घटा देता । परन्तु कर्तव्य ही अधिकारकी रक्षा करते हैं, इसलिए जिसने जितने अधिकार होते हैं, उसके उतने ही कर्तव्य होते हैं । प्रायः लोग अपने अधिकारों और दूसरोंके कर्तव्योंको बराबर ध्यानमें रखते हैं । इससे दीर्घमनस्य फैलता है और सङ्घर्ष बना रहता है । अच्छे लोग इसके विपरीत करते हैं । वह अपने कर्तव्योंका ही विचार मानने लगते हैं । यदि प्रत्येक मनुष्य अपने कर्तव्यका पालन करे तो सबको अपने अपने अधिकार जनायाम प्राप्त हो जायें । जो कर्तव्यका पालन करना चाहता है उसके लिए कर्तव्यको पहचानना परमावश्यक है । कर्तव्यका क्षेत्र सङ्कुचित नहीं है । समाज शब्दका सर्वांग अर्थ भी लिया जा सकता है परन्तु वस्तुतः वह सब प्राणी जिनके सहयोगसे हमारी जीवनयात्रा हो रही है, हमारा अर्थ और काम सिद्ध हो रहा है, हमारे समाजके अङ्ग हैं । उन सबका हमारे ऊपर उपकार है, उन सबसे हमारे प्रति अधिकार हैं, उन सबके प्रति हमारे कर्तव्य हैं । जहाँतक कि हम इन कर्तव्योंको

पहिचानोका यत् नष्ट करते वहानर हमारी कृपता है और हम जोरीके अपराधी हैं । यदि एर गर यह माव दृढ हो जाय तो बुद्धिम अधि कारना, अपने अथ आर कामका, स्थान गौण हो जाता है और कर्तव्योका, पृथक्पृथक् सततोमुख कर्तव्यपात्रनका, स्थान श्रेष्ठ हो जाना है । कर्तव्यपालन अधिनार प्राप्तिरे सागने पदमे उटकर श्रुत साध्य न्न जाता है । हमारा सम्यक् कौट पतङ्ग पशु-पशियासे है, मनुष्यामे है, अपने कु- म्रियासे है , यदि किसी प्रकारके देशगरी है तो उनसे है । यह सर अपने अपने दृष्टमे हमरा प्रभावित कर रहे हैं, सरा मित्र मित्र प्रकारका ऋण हमर है, इसलिए सरने माय प्रत्युपकार, सरा सेवाका प्रकार, भा एनका नहा ही करता । परन्तु यदि अपना कनक्य सम्यक्पृथक् पहिचाना ना सरे और उमरा सम्यक्पृथक् पात्रन किया जाय तो जगत् म नि सीम मुग समृद्धिना रात्र हो और प्रत्येक व्यक्तिका जनायाम सर तोमुग अभ्युदय हो । जा अपने अर्थ और कामागे चितना ही भुला मरेगा यह कतायका पहिचानने और उमरा पालन करनेम उतना ही सफल होगा । इसलिए कर्तव्यसो पहिचानना और उमरा पालन करना चारनका प्रधान लक्ष्य होना चाहिये । इस पुरुषार्थको धम्म कहते हैं ।

हम देग चुके हैं कि धम्मने दो अङ्ग हैं, उमरा पहिचानना और पहिचाननर पालन करना । पहिचाने प्रथम अङ्गसो लीनय । यो तो गानाचार, शिषाचार, कुलाचार और शास्त्रादशमे व्यवहारके लिए माग मिल ही जाता है और इस मागपर चलनेवालेसे लोग प्राय प्रसन्न भी रहते हैं परन्तु गम्भीर विचार इतनेमे सन्तुष्ट नहा ने करता । यह जाचरणने पाठ 'क्या' पृष्ठे मिना रह नही करता । य यह जानना चाहता है कि उसका इस विश्वमें किम किमने साथ क्या सम्यक् है । तभी धम्मरा स्वरूप स्थिर हो करता है । परन्तु जगत्म नुसगने साथ

अपना समन्वय, विश्वमें अपना स्थान, जानना वस्तुतः जगत्में स्वरूपको पहिचानना है। इस स्वरूपको पहिचाननेमें कई शास्त्र सहायता देते हैं। गणित, भौतिक विज्ञान, ज्योतिष, प्राणिशास्त्र और मनाविज्ञान विश्वमें भिन्न भिन्न जड़ोंपर प्रकाश डालते हैं। यह प्रकाश उपयोगी है परन्तु पर्याप्त नहीं है। जगत् अयुतसिद्धायन वस्तु है। अयुतसिद्धायन ऐसी वस्तुको कहते हैं जिसमें अवयव प्रथम् रहकर मजबूत नहीं रह सकते, उसकी उपस्थागिता अङ्गोंमें अङ्ग होने, कुलमें भाग होनेमें ही है। हमारा शरीर ऐसी ही वस्तु है। उसका एक अवयव हाथ ले लीजिये। शरीरमें प्रथम् रहकर हाथ जीवित नहीं रह सकता। उसकी सार्थकता भी शरीरमें रहकर ही है, पृथक् होने पर वह व्यर्थका मामण्डित मात्र है।

इसी प्रकार यह विश्व अयुतसिद्धायन है। हमारा प्रत्येक अङ्ग हमारे अङ्गोंमें मिलकर सार्थकता पाता है। हम सुविधाने लिए दुर्द्वारा मले ही अलग अलग अध्ययन कर परन्तु किसी दुर्द्वारा ज्ञान तत्पर पुरा नहीं हो सकता जबतक यह न जान लिया जाय कि कुलमें उसका क्या स्थान है। विभिन्न विज्ञानोंमें क्षेत्रोंका बँटप्राग भी वस्तुतः कृत्रिम है। एक चीटीका लीजिये। उसका शरीर पार्थिव तत्वोंका बना है, इसलिए स्थायन और भौतिक विज्ञानका विषय है। इसी शरीरमें चीटी दौड़ती है, रोना उठाती है, उसका तापमान घटता-बढ़ता है। यह सब गणितका विषय है। यह जीवित है, उसकी देह और इन्द्रियोंका विशेष प्रकारसे विन्यास हुआ है, यह सब जीवविज्ञानका विषय है। वह कुछ पसन्द करता है, कुछ नापसन्द करता है, नोच करता है, यह सब मनो-विज्ञानका क्षेत्र है। चींटीको पूरा पूरा समझनेके लिए इन पृथक् शास्त्रों का ज्ञान तो होना ही चाहिये, वह बुद्धि भी होनी चाहिये जो इन सबका समन्वय कर सके। कोई भी अयुतसिद्धायन वस्तु हो, उसका वास्त-

मित्र रूप अपने अग्रयवोरे योगसे उठा होता है। अवयवी प्रत्येक अग्रयवमें व्याप्त रहता है और सब अवयवोंके ऊपर भी रहता है। हाथ पोंग कान-आँखोंके जोड़ मात्रका नाम मनुष्य नहीं है। हाथ मनुष्यका हाथ है, आँख मनुष्यकी आँख है। प्रत्येक अवयवमें मनुष्य विद्यमान है और इन सबसे बड़ा भी है। इसी प्रकार विद्वान अपने ज्ञानस्वरूप जड़चत्तन अवयवोंके भीतर भी है और बाहर भी, विद्वानका पूर्ण रूप पहिचाननेके लिए विभिन्न ज्ञानोंका ज्ञान तो चाहिये पर साथ ही वह बुद्धि चाहिये जो दुन्दुभोरे बीचमें सम्पूर्णताको पकड़ सके। यदि वह खन न पकड़ा जा सका जो अनेकोंको एक बनाता है, तो वह जगत् मलनेका ढेर रह जायगा। जब हम इस खनको पकड़नेका प्रयत्न करते हैं तब अपने अज्ञानका पता लगता है। अज्ञानने रुई रूप है। इस दृष्टिसे हमारा अज्ञान बहुत बड़ा है। जस्तक यह दूर नहीं होता तस्तक धर्मका स्वरूप पहिचाना नहीं जा सकता।

एक और कठिनाई है। जो कुछ थोड़ी बहुत पहिचान हो भी जाती है उसके अनुसार काम करना सुनर नहा हाना। धर्मका पालन करना टुप्पर होता है। पदे-पदे विघ्नग्राही पड़ती है। हम इतने दुरंग हैं कि इन विघ्नोंमें दब जाते हैं और अनिच्छतपि अधम्म कर बैठते हैं। इस अशक्तिने मूलम भी अज्ञान है। ज्या ज्या मनुष्यका ज्ञान बढ़ता है त्या त्या वह परिस्थितियोंको स्वयंश्रयता खानेमें समर्थ होता है। जो पूर्ण जानी होगा वह सर्वशक्त भा दगा। ज्या ज्या जगत्में मनुष्यका ज्ञान बढ़ेगा त्या त्या धर्मका ज्ञान बढ़ेगा और उसको पालन करनेकी धमता बढ़ेगी। यह निश्चिन है कि जो तीनों पहिलेने पुरुषार्थोंको जितना ही भुला सकेगा वह ज्ञान-सम्पादनमें उतना ही सफल होगा।

हम देख चुके हैं कि मनुष्य चाहे अर्थ और कामको ही लक्ष्य मान-
कर चला हो परन्तु ज्यों ज्यों उसकी बुद्धिमें यह बात बैठती जाती है कि
धर्मसे बिना अर्थ और काम सिद्ध नहीं हो सकते, तथा ज्यों उसका ध्यान
इनकी ओरसे हटकर धर्मकी ओर लग जाता है और क्रमशः धर्म
साधन न रह कर साध्य बन जाता है । ससृज्ज बुद्धिकी यह पहिचान है ।
इसी प्रकार जब यह बात समझमें बैठ जाती है कि अज्ञानसे झुटकारा
पाये बिना धर्मका सम्पादन सम्भव नहीं है तो क्रमशः अज्ञाननिवृत्ति
स्वयं साध्य हो जाती है । इस स्थितिके उत्पन्न होनेमें और बात भी महा-
यत्न होती है । जिजासा हमारे चित्तका स्वभाविक धर्म है । मैं क्या
हूँ ? जगत् क्या है ? मेरे सिवाय और भी जीवन व्यक्ति हैं या नहै ?
इस प्रकारके प्रश्न चित्तमें उठते हैं । इनके उत्तर जाननेकी उत्कट इच्छा
होती है । वैयक्तिक और सामूहिक धर्मका पालन उसका व्यावहारिक
परिणाम है परन्तु अज्ञाननिवृत्ति अर्थात् ज्ञानसे जो एक अप्रमं आनन्द
और शान्तिकी प्राप्ति होती है वह उसका सबसे बड़ा फल है । जिस
निमीका विज्ञानने अध्ययनने द्वारा कभी जगत्के रहस्यका थोड़ासा भी
परिचय मिला होगा उसको इस आनन्द और शान्तिकी एक झलक देखा
पड़ी होगी । अतः अज्ञानसे झुटकारा पाना और ज्ञानने द्वारा जगत्के
स्वरूप और अपने स्वरूपको पहिचानना मनुष्यका भूषितम लक्ष्य होना
चाहिये । इस पुरुषार्थको मोक्ष कहते हैं ।

२. शास्त्रक्षेत्राधिकरण

जो शास्त्र सम्पूर्ण विश्वको, समूचे जगत्को, एक मानकर उसके स्वरूप
को, उससे जड़यंत्रोंके पारस्परिक सम्बन्ध और तुल्यमें उनके स्थानको,
और उनके विकास और सङ्कोचको अपना विषय बनाता है उसको अध्यात्म-

२. शास्त्र या दर्शनशास्त्र कहते हैं। दर्शनशास्त्रों में विभिन्न परदेशीय शास्त्रों ने निम्न सामग्री से काम लेना पड़ता है परन्तु यह सामग्री दर्शन में लिए पर्याप्त नहीं है। उसको मिलाकर एकमें आधित करना पड़ता है सभी मार्गदर्शक चित्र उन समुदाय हैं। यह समग्र कार्य दर्शनशास्त्र अपना क्षेत्र है। सर्वज्ञान ही अज्ञान की निवृत्ति है, इसलिए दर्शन मोक्ष शास्त्र है। जो सुमुख हो उसे दर्शन का अध्ययन करना चाहिये।

यदि विश्व का दृष्टि डाली जाय तो उसमें दो मुख्य विभाग किये जा सकते हैं—

अहम् (मैं)—जाता या द्रव्य

युष्मत् (तुम)—ज्ञेय या इन्द्रिय

अहम्-युष्मत् के योग में ज्ञान उत्पन्न होता है।

यह स्मरण रखना चाहिये कि यह विभाग एक प्रकार के कल्पनिक है। मनुष्य विभाग तो उसमें कहते हैं जिसमें दुष्टों का दूसरे में वृद्धि, पूर्णतया अलग, हा। नागदंते दो दुष्टों पर अलग अलग पर दिया जाय तब तो विभाजन हुआ परन्तु यदि नागदंते एक रेखा ग्राहक के दो दुष्टों करिये तो विभाग कल्पनिक होगा। रेखा में गणित की परिभाषा अनुसार चीटाई नहीं होती। इसलिए इस विभाजन रेखा के प्रत्येक बिन्दु पर दोनों भाग एक दूसरे को स्पृश करते हैं और नागदंती सत्ता अग्रगण्य होती रहती है। ऐसी रेखा कहीं और ग्राही जा सकती है। जैसे ही दो भाग हो जायेंगे परन्तु नागदंती के साथ ही जोड़ना रहेगा। रेखा का ग्राहक न ग्राहक हमारा सुविधापर निर्भर करता है। यही बात विश्व है। मेरे लिए जो कुछ मेरे अतिरिक्त है वह सब युष्मत्, ज्ञेय, इन्द्रिय, मेरे बाहर है। आपकी सत्ता मेरे लिए युष्मत् है। परन्तु आप इस विश्व का विभाग दूसरी प्रकार करते हैं। आप अपने लिए अहम् हैं, और सब कुछ

जापने लिए युष्मत् है । अस्मत्-युष्मदात्मक जगत् उभयतः ज्योता त्वां, ज्योतमतः, जगत्प्लुत है । द्रष्टा ने बिना दृश्य नहीं हो सकता, दृश्यके बिना उपा नहीं हो सकता । द्रष्टा तभीतर द्रष्टा है जस्तक उमरा सामने कोई दृश्य है, दृश्य तभीतर दृश्य है जस्तक उमरा कोई द्रष्टा है । द्रष्टाहीन दृश्य और दृश्यहीन द्रष्टा हमारे लिए अचिन्त्य है । जिस बिन्दुपर द्रष्टा और दृश्य मिलते हैं, अस्मत् और युष्मत् जहाँ सस्पर्श होता है, उसको ज्ञान या दर्शन कहते हैं ।

जब दर्शनशास्त्राचार्य विषय सम्पूर्ण विश्व है तो फिर उसको तीन प्रकार-ने प्रश्नात्मक प्रकाश टालना चाहिये जैसे—

(क) युष्मत् एव है या अनेक ? यदि एव है तो अनेकजत् कैसे प्रतीत होता है ? उस एव पदार्थका स्वरूप क्या है ? यदि अनेक है तो उसका स्वरूप क्या है जो प्रतीति हो रहा है या कुछ और ? अन्यथा प्रतीति क्या होती है ?

(ग) अस्मत्का स्वरूप क्या है ? वह एव है या अनेक ? एव है तो अनेकजत् क्यों प्रतीत होता है ?

(ग) अस्मत् युष्मत्का योग कैसे होता है ? इस तीसरे प्रश्नके तीन रूप हैं—

(१) ज्ञाता और ज्ञानका क्या सम्बन्ध है ?

(२) ज्ञान और ज्ञेयका क्या सम्बन्ध है ?

(३) ज्ञाता और ज्ञेयका क्या सम्बन्ध है ?

इन सब समस्याओंके मुल्लभ जाने पर ज्ञाता ज्ञान ज्ञेयात्मक विश्वके स्वरूपका सम्प्रगोच हो सकता है । यह गोच ही दर्शनके सम्पूर्ण प्रयोजन है ।

इन प्रश्नों में भिन्न भिन्न प्रश्नों के उत्तर दिये जा सकते हैं । उत्तरों में क्या भेद होना है इस सम्बन्ध में अगले अध्याय में विचार होगा । इसीलिए दर्शनिक विचारों में कट्टे धारणें होनी हैं । इनमें ही विभिन्न 'वाद' कहते हैं । विश्व के स्वरूप को विभिन्न दृष्टिकोणों से देखा जा सकता है इसीलिए इस शास्त्र को दर्शनशास्त्र और प्रत्येक वाद को दर्शन कहते हैं । यह हो सकता है कि कोई वाद नितान्त निराधार हो परन्तु अधिक सम्मानना इस बात की है कि सभी वादों में सत्यता कुछ न कुछ जग दे । हाथी हाथी ही है पर जो उसके कान या सूँठ या टाँग या पूँछ को हा जानता है वह भी नितान्त अधेरे में नहीं है । कोई ज्ञान्य सम्पूर्ण हाथी नहीं है परन्तु प्रत्येक ज्ञान्य में हाथी है ।

दूसरा अध्याय

ज्ञान और सत्य

१. नवभेदाधिकरण

जिन विभिन्न दृष्टिकोणोंसे निश्चय स्वरूपका अध्ययन किया जा सकता है उनको नव कहते हैं। हमने पिछले अध्यायमें चांदीके शरीरका उल्लेख किया था। साधारण मनुष्योंके लिए यह शरीर स्वर्ण, रोम, लोह जैसी धातुओंसे बना है। रासायनिक विश्लेषण इन धातुओंके भीतर जल, नमक, कई प्रकारके जल और क्षार, तथा सत्वमूल (प्रोटोप्लाज़्म) को पाता है। यदि शुद्ध रासायनिक दृष्टिसे देखा जाय तो चांदीका शरीर आर्द्रजन, नाइट्रोजन, आर्क्सीजन, गन्धक, फ़ॉस्फ़ोरस और कार्बनके परमाणुओंका समूह है। भौतिक विज्ञानी उसे पहिले तो धन और ऋण विद्युत्कणोंका पुंज और फिर शुद्ध वायुनयनका भेद बना देता है। एकही वस्तुको विभिन्न दृष्टिकोणोंसे विभिन्न प्रकार देखा, समझा और समझाया जा सकता है। बहुतसे विचारक जगत्के उसी रूपको विमानमात्रा मानते हैं जो जाग्रत अवस्थामें हमारे अनुभवमें आता है। यही जगत् सच्चा जगत्, वास्तविक जगत्, समझा जाता है। पर ऐसा माननेका कोई पुष्ट कारण नहीं है। जगत्की सम्पूर्णताके अन्तर्गत स्वप्नावस्था और निद्रावस्था को भी लेना चाहिये। स्वप्न अपने अनुभूतिस्थानमें सत्य होता है, वह भी स्मृति छोड़ जाता है। नींद में भी यही देखा पड़ता है। नवभेद चरित्र और अद्विष्टवस्तु ।

हमारे जाग्रत अवस्थावाले विचार और कार्य होते हैं। यदि जाग्रत की दृष्टिसे स्वप्न मिथ्या माना जाय तो स्वप्न की दृष्टिसे जाग्रत मिथ्या है, क्योंकि जब तक एक अवस्था रहती है तब दूसरी नहीं होती। थोड़ी देरसे स्वप्नमें हम बहुतसे ऐसे काम कर डालते हैं जिनको करनेमें बरसों लगने चाहिये। पर हमसे भी स्वप्न की उपेक्षणीयता सिद्ध नहीं होती, यह बात तो काल की सापेक्षता की ओर सङ्केत करती है। यह ही सत्य है कि स्वप्नमालीन काल का प्रवाह जाग्रतमालीन कालके प्रवाहमें मिश्र हो। कालके सम्बन्धमें आगे सातवें अध्यायमें विचार होगा पर यह तो हमारे सामान्य अनुभवकी बात है कि आन्तरिक काल की गति कभी कभी बाह्य काल, घड़ीके काल, की गतिसे भिन्न प्रतीत होती है। मुग़लके दिन जल्दी बीतने हैं, दुःख की रातें लम्बी हो जाती हैं। स्वप्नमें मिथ्यात्वके पशुमें सबसे बड़ा तर्क यह है कि स्वप्नानुभूति वस्तुशून्य होती है। यह बात इस अर्थमें सच हो सकती है कि जो भाँति भाँतिके प्राणी देख पड़ते हैं या जो घटनाएँ घटती प्रतीत होती हैं उनका स्वतन्त्र अस्तित्व न हो यरन् जाग्रत अवस्थाके कतिपय अनुभव ही विकृत रूपसे फिर सामने आजाते हैं पर 'राग, द्वेष, क्रोध, काम, लोभ आदि भाव जो उस समय जागरित होते हैं वह झूठे नहीं हैं। विश्वनिपयक विचारमें स्वप्नावस्था की उपेक्षा नहीं की जा सकती। तीसरी अवस्था मुपुति है। मुपुतिमें बाहरी वस्तुआकाश ज्ञान नहीं होता, वासनाएँ और स्मृतियाँ भी नहीं उठतीं, सब प्रज्ञान धनीभूत होकर जगत्से जाते हैं परन्तु चेतना काम करती रहती है। जागने पर उसकी स्मृति मुग़निद्रा या दुःख-निद्राके रूपमें रह जाती है। स्वप्न और मुपुतिको छोड़ देनेसे विश्वना जगत् रूप जाना जायगा वह एकाङ्गी होगा। केवल जाग्रतका एक दृष्टिकोण है, तीनों अवस्थाओंको ध्यानमें रखनेसे दूसरा ही दृष्टिकोण हो जाता है। परन्तु

अन्तर्गत है। जो मनुष्य विग्रहके स्वरूपको समझना चाहता हो उसमें इतनी उदारता होनी चाहिये कि विभिन्न दर्शनाने सत्याशोंको पहिचान सके। इससे साथ ही उसमें इन सत्याशाका समन्वय करने तथा स्वयं व्यापक समग्रता दृष्टिकोणसे निरीक्षण करनेकी धमता होनी चाहिये। इस प्रकार यथाथ ज्ञान, परम सत्य, का अनुभव हो सकेगा।

३. सत्याधिकरण

ऊपरके प्रकरणोंमें हमने कई बार 'सत्य' शब्दका प्रयोग किया है। इसने अर्थोंका समझ लेना उचित है। वस्तुतः, इस शब्दके दो अर्थ हैं। मुख्यतः, उस पदार्थको सत्य कहते हैं जिसकी सत्ता नित्य हो, अर्थात् जो अभावरहित हो। अभाव चार प्रकारका होता है। निमी वस्तुका अपनी उत्पत्तिसे पूर्व अभाव होता है। दूध जमनेसे पहिले दहीका अभाव रहता है। इस प्रकारसे अभावको प्रागभाव कहते हैं। किसी वस्तुका विनाशके पीछे अभाव हो जाता है। जल जाने पर लकड़ीका अभाव हो जाता है। इसे प्रत्यक्षभाव कहते हैं। एक वस्तुने स्थानमें दूसरेके अभावको अन्योन्याभाव कहते हैं। जहाँ क है वहाँ ख नहीं है। सर्पका सम्पूर्ण अभावको अत्यन्ताभाव कहते हैं। जैसे, गधेके सींगका अत्यन्ताभाव है। जो पदार्थ इन चार प्रकारसे अभावासे रहित हो, अर्थात् जो सदा और सर्वत्र पाया जाय, वह सत्य है। सत्यका दूसरा लक्षण अविविच्यशीलता है। सत्य वस्तु एकरस रहती है, उसमें कोई परिवर्तन नहीं होता। यह दर्शनशास्त्रने लिए विचारणीय प्रश्न है कि इस परिभाषाके अनुसार कोई सत्य पदार्थ विद्यमान है या नहीं। असत्य वस्तुओंमेंसे जो स्थान या काल-विशेषमें पाये जाते हैं उनको हम चाहें तो अशुद्ध सत्य कह सकते हैं। जिनका अत्यन्ताभाव है वह पूर्णतया असत्य हैं।

जम्मातरी एक चौथी जगत्था भी है। उसे तुरीयाजगत्था कहते हैं। इस अस्थाने अस्तित्वको अस्तीकार नहीं किया जा सकता। सभी दशात्म ऐसे लगे हो गये हैं और हैं तिनका यह जगत्था प्राप्त होती है। इसका दूसरा नाम समाधि है। उनका कहना है कि इस अवस्थाम उनको जगत्तरे शुद्ध रूपका प्रतीति होता है। निष्कम्प विचारने लिये वह भी एक दृष्टिकोण है। प्रत्येक दृष्टिकोण, प्रत्येक नय, हमको विश्वस्वरूपका प्रथक ज्ञान देगा। यह ज्ञान एक दूसरेके विरोधा नष्ट हो सकते।

२ सत्यमेवाधिकरण

सबसे ज्ञानको प्रमा कहते हैं। यथास्तु, यथायं, ज्ञानको सच्चा ज्ञान कहना चाहिये। वही ज्ञान सत्य होगा। पर हम देख चुके हैं कि वस्तु अर्थात् विश्व, जो उन्हें नयोसे, कई दृष्टिकोणोंमें, देखा जा सकता है। किसी एक ओरसे देखने पर हाथीका सूँट हमारे सामने होगी, दूसरी ओरसे कान, तीसरी ओरसे पाँव। हाथी एक होते हुए भी तीनों दृष्टिकोणोंपर तीन भिन्न भिन्न अर्थ हैं, जत स्वरूपज्ञान भी भिन्न भिन्न होगा, भिन्न भिन्न सत्य मिलेंगे। जो वस्तु व्यावहारिक दृष्टिमें मिथ्याका दुम्मा है वही रासायनिक दृष्टिमें कार्बन, आर्द्रजन और आक्सीजनके चञ्चल परमाणुओंका ढर है और वही भौतिक विज्ञानकी दृष्टिमें पिण्डीभूत वायु है। एवही वस्तु दृग्गिन्दु भेदसे तीन वस्तु है और उससे सम्बन्ध रखनेवाला यथावस्तु, यथा-अर्थ, ज्ञान, भी तीन प्रकारका होगा। यह तीनों ज्ञान सत्य होंगे। इस प्रकार भिन्न भिन्न विचारक जगत्के सम्बन्धमें आशिक सत्योंका प्रतिपादन करते आते हैं। इनमें कुछ सत्य एक दूसरेके पूरक हैं और कुछ एक दूसरेके जन्तर्गत हैं। हाथीके हाथ-पाँवके ज्ञान एक दूसरेके पूरक हैं परन्तु मिथ्याका व्यावहारिक स्वरूप उसके रासायनिक स्वरूपके

अन्तर्गत है। जो मनुष्य मित्रों से स्वरूपों की समझना चाहता हो उसमें इतनी उदारता होनी चाहिये कि विभिन्न दर्शनों के सत्याशोकों पहिचान सके। इससे साथ ही उसमें इन सत्याशोकों की समझ करने तथा स्वयं व्यापक समझा हो दृष्टिकोण से निरीक्षण करने की क्षमता होनी चाहिये। इस प्रकार यथार्थ ज्ञान, परम सत्य, या अनुभव हो सकेगा।

३. सत्याधिकरण

ऊपर के प्रकरणों में हमने कई बार 'सत्य' शब्द का प्रयोग किया है। इसके अर्थों की समझ लेना उचित है। वस्तुतः, इस शब्द से दो अर्थ हैं। मुख्यतः, उस पदार्थ को सत्य कहते हैं जिसकी सत्ता निरर्थक हो, अर्थात् जो अभाव रहित हो। अभाव चार प्रकार का होता है। किसी वस्तु का अपनी उत्पत्ति से पूर्व अभाव होता है। दूध जमने से पहले दही का अभाव रहता है। इस प्रकार के अभाव को प्रागभाव कहते हैं। किसी वस्तु का विनाश से पीछे अभाव हो जाता है। जग जलने पर लकड़ी का अभाव हो जाता है। इसे प्रत्यक्षभाव कहते हैं। एक वस्तु में स्थान में दूसरे के अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं। जहाँ क है वहाँ ए नहीं है। संस्था संपूर्ण अभाव को अत्यन्ताभाव कहते हैं। जैसे, गंधे के सींग का अत्यन्ताभाव है। जो पदार्थ इन चार प्रकार के अभावों से रहित हो, अर्थात् जो सदा और सर्वत्र पाया जाय, वह सत्य है। सत्य का दूसरा लक्षण अविविधशीलता है। सत्य वस्तु एकरस रहती है, उसमें कोई परिवर्तन नहीं होता। यह दर्शनशास्त्र के लिए विचारणीय प्रश्न है कि इस परिभाषा के अनुसार कोई सत्य पदार्थ विश्व में है या नहीं। असत्य वस्तुओं में से जो स्थान या काल-विशेष में पायी जाती हैं उनको हम चाहें तो असत्य सत्य कह सकते हैं। जिनका अत्यन्ताभाव है वह पूर्णतया असत्य हैं।

यथार्थ ज्ञानको भी सत्य कहते हैं । अयथार्थ ज्ञान असत्य है । ज्ञान, यथार्थ हो या अयथार्थ, स्वमनेद्य होता है । एकना ज्ञान दूसरेके अनुभव-का विषय नहीं होता । दूसरे तर पहुँचानेके लिए ज्ञानरी जो व्यञ्जना होती है उसको भी सत्य कहते हैं । यदि ज्ञान अयथार्थ हो या व्यञ्जना ज्ञानानुसूल न घी जाय तो वह असत्य होगी । श्रुता इसी दृष्टिसे असत्य वादी होता है कि वह यथाज्ञान नहीं बोलता । किसी 'वाद' को असत्य कहनेका तात्पर्य यह नहीं होता कि उसका प्रतिपादन करनेवाला यथाज्ञान नही कह रहा है प्रत्युत यह कि किसी कारणसे उसको यथार्थ ज्ञान नहीं हो सना ।

४. अज्ञानाधिकरण

यथार्थ ज्ञानका प्रतियोगी अयथार्थ ज्ञान या अज्ञान है । अज्ञान शब्दके कई अर्थ होते हैं । एक अर्थ तो ज्ञानाभाव, ज्ञानका न होना, है । इस अर्थको मानकर यह समझ लेना चाहिये कि यदि कोई वस्तु मेरे विचारका विषय है तो मुझे उसके सम्बन्धमें अज्ञान, ज्ञानका पूरा अभाव, हो ही नहीं सकता । या तो वह मेरे चित्तके सामने नहीं है, ऐसी दशामें मेरे लिए उसका अस्तित्व ही नहीं है, इसलिए ज्ञानका प्रश्न ही नहीं उठता ; या फिर वह मेरे चित्तमें है, ऐसी दशामें मुझे कमसे कम उसने अस्तित्व-का ज्ञान तो है ही, इसलिए अज्ञान नहीं है । साधारणतः अज्ञान शब्द-का प्रयोग अपूर्ण ज्ञान, मिथ्याज्ञान या सदायसे अर्थमें किया जाता है । ज्ञानके साधनाका विचार जगले अध्यायमें किया जायगा पर इतना तो स्पष्ट होना ही चाहिये कि उन साधनाका ठीक ठीक प्रयोग न होनेसे ही ज्ञान सम्बन्धी यह दोष उत्पन्न होते हैं । यदि ज्ञातव्य वस्तुपर ज्ञानसाधन पूरी शक्तिभर न लगाये जा सके तो अपूर्ण ज्ञान होगा । बहुत दूरकी वस्तु

अव्यग्र देख पड़ती है। यदि जो वस्तु जहाँ नहीं है वहाँ उसकी प्रतीति हुई तो मिथ्या ज्ञान होगा। एर रस्सा पड़ी है। रस्सेने कुछ लक्षण सर्पसे मिलते हैं। हमने उनका ज्ञान हुआ और सर्पके उन विशेष गुणों का ज्ञान हुआ जो रस्सीमें नहीं पाये जाते। उस हमने वहाँ सर्पका ज्ञान होगा। मिथ्या ज्ञानको अप्याय और विपर्यय भी कहते हैं। कोई ज्ञान विशेष यदि मिथ्या हो तो उसका हमारी उचित ज्ञान-सामग्रीसे सामञ्जस्य न होगा पर अरेला असामञ्जस्य धर्मों पर नहीं है, क्योंकि यह सन्देह किया जा सकता है कि पूर्वाजित ज्ञान हो मिथ्या रहा हो। पक्षी परग्यनहारसे ही हो सकती है।

यदि एर स्थलमें दो वस्तुओंका एक साथ आश्रित ज्ञान हो तो वहाँ सशय होगा। जैसेमें कुछ दूरपर कोई ऊँचीसी वस्तु देख पड़ती है। उसमें यह लक्षण देख पड़ते हैं जो मनुष्योंमें भी पाये जाते हैं और वृक्षोंमें भी। पर मनुष्य और वृक्षके व्यावर्तन लक्षण जो एकमें पाये जाते हैं दूसरेमें नहीं मिलते नहीं देख पड़ते। अतः यह सशय रह जाता है कि यह मनुष्य है वा वृक्ष। अपूर्ण ज्ञानादिसे भ्रान्ति विरम्य भी ज्ञानका साधन होता है। विरम्य उन नियमों ज्ञानाभाषणों कहते हैं जिसका मूल केवल शब्दात्मक होता है। हमारे प्रौढ विचार शब्दात्मक हो होते हैं। इस बातका सदा ध्यान रहता है कि हम शब्दोंके प्रयोग करनेमें यहनर वास्तविकतासे दूर न जा पड़े। जीवनमें कल्पना भी स्थान है परन्तु वास्तविक स्वभावों के अनुसार वस्तुस्थितियों की कसौटीपर परखना होगा। अन्यथा, हम अपने शब्दोंके ही जालमें पँस जायेंगे। हमने गंधेका भी अनुभव है और सींगका भी परन्तु 'गंधेके सींग'का अनुभव नहीं है। ऐसा शब्दिक प्रयोग मुनर का एक प्रसारण ज्ञान होता है यह विरम्य है।

५. विश्लेषाधिकरण

यदि ज्ञान प्राप्त करना है तो अज्ञानको दूर करना होगा । अज्ञान के कई कारण होते हैं । एक कारण यह हो सकता है कि इन्द्रियाँ दूरी या व्यवधान या अधिष्ठान दोषों के कारण ठीक ठीक काम न कर सकती हैं । नीचम किसी वस्तु का आना व्यवधान और ऑल, कान आदि का दूषण या विकल होना अधिष्ठान दोष है । परन्तु इन सब बाधाओं से बढ़कर वह बाधा है जिसका स्थान द्रष्टा के भीतर, अस्मत् के भीतर, चिन्तन में है । चित्त किसी वस्तु की ओर लगाया जाता है पर वहाँ देर तक टिकता नहीं, दूसरी वस्तुओं की ओर खिंच जाता है । उसमें रागद्वेष, पहिले की स्मृतियाँ, इस समय की इच्छाएँ, सब भरी रहती हैं और इसी मलिन पोथिकाम ज्ञानोपासन का प्रयत्न किया जाता है । मीरु को प्रत्येक शाडीम बाध देख पड़ता है, माताको पत्नियाँ देखने में अपने खोये खूबों के पाँव की आहट सुन पड़ती है, भूमे को समस्त शेटियाँ हाँ देख पड़ती हैं । चित्त की इस अवस्थाम को जिसमें वह किसी विषय पर स्थिर नहीं होता वह एक विषय से दूसरे विषय पर क्लिप्ता फिरता है विशेष कहते हैं । एक तो चित्त निर्मल नहीं, दूसरे मिश्रित रहता है । इसीलिए उसमें व्यवधान ज्ञान का प्रतिष्ठित होना बहुत कठिन हो जाता है ।

तीसरा अध्याय

प्रमाण

१. सेन्द्रिय प्रत्यक्षाधिकरण

प्रमाणों के साधनों को प्रमाण कहते हैं। शुद्ध ज्ञान का नाम प्रमा है। इसके साधन तीन हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द। इनके दुप्रयोगसे भ्रमार्थ ज्ञान होता है।

प्रमाणोंमें सबसे महत्त्वका स्थान प्रत्यक्षता है। शेष दोनों प्रमाण इनीपर निर्भर करते हैं। साधारणतः ऐसा कहा जाता है कि विषय और इन्द्रियसे सन्निकर्षसे प्रत्यक्ष होता है। युष्मत् प्रपञ्च, दूसरे शब्दोंमें बाहरी वस्तुओं, को ग्रहण करने अर्थात् बाहरी वस्तुओंसे प्रभावित होने और उनसे प्रभावित करनेकी योग्यता या शक्ति का नाम इन्द्रिय है। इन्द्रियों बाहरी जगत्से सम्पर्क का द्वार हैं। ज्ञानेन्द्रियोंने द्वारा युष्मत्का प्रवेश अस्मत्क और कर्मेन्द्रियोंके द्वारा अस्मत्का जाघात युष्मत्पर होता है। किसी वस्तु का प्रत्यक्ष होनेने लिए वह आवश्यक है कि उसका किसी इन्द्रियसे सयोग हो। हम किसी वस्तुको तभी जान सकते हैं, जब वह वस्तु जिस इन्द्रियका विषय हो सकती है, वह इन्द्रिय उससे सम्पर्कमें आवे। जो वस्तु रूपरहित है अर्थात् प्रकाशयुक्त नहीं है वह चक्षुरिन्द्रियका विषय नहीं हो सकती, देखी नहीं जा सकती। रूपवान् वस्तु भी हमी देखी जा सकती है जब उसका चक्षुरिन्द्रियसे सम्पर्क हो अर्थात् इस इन्द्रियका अधिष्ठान, ओंख और मस्तिष्क का चातुष्केन्द्र, उसके सामने हो। परन्तु इतनेसे ही प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। ऐसा भी हो सकता है कि ओंख नीचे हो,

चक्षुरिन्द्रिय पुष्ट हो और रूप सामने हो, फिर भी प्रत्यक्ष न हो, वस्तु देख न पड़े। देख पड़नेके लिए अन्तःकरणमा भी योग होना चाहिये। अन्यमनस्व होनेकी दशामें, चित्त नहीं ओर लगे रहनेकी अवस्थामें, सामने की वस्तु नहीं देख पड़ती, पामना स्वर नहीं सुन पड़ता। अतः प्रत्यक्षके लिए विषय, इन्द्रिय और अन्तःकरणमा सन्निरुपे आवश्यक है।

प्रत्यक्षकी प्रणालीमें समझ लेना आवश्यक है। शरीरपर बाहरा वस्तुआने परान्न आघात होते रहते हैं और उनसे प्रत्याघात भा होते रहते हैं परन्तु हमको इन सारा पता नहा लगता। आँखने सामने तीव्र प्रकाश आया, सिर फिर गया या ओंख खुल हो गयी, सिरकी ओर कोई भारी वस्तु आयी, हाथ उसे गेरनेके लिए उठ गया, कोई छोटा कीटा या अन्य वस्तु कहा जा पनी, हाथने उसे हटा दिया, मुँहके सामने कोई स्वाद वस्तु आयी, मुँहमख जा गया। ऐसी कई प्रतिक्रियाएँ निद्रा अवस्थामें भी होती रहती हैं। इनका तत्काल सम्पन्न होना शरीरके लिए आवश्यक है, इसलिए नाडिमस्थान इनको स्वतः कर लेता है, यह काम इतने सरल हैं कि इनके लिए विचारकी अपेक्षा भी नहा है। परन्तु जब आघात तीव्र होता है तब विचारकी आवश्यकता पड़ता है। उनी अवस्था में प्रत्यक्षके लिए अवकाश होता है। मच्छड शरीरपर बैठा, मोतेमे भी हाथ उसे हटा देगा। यदि न भी हटा तो कोई उड़ी क्षति न होगी। सिरकी ओर कोई भारी वस्तु आ रहा है, उस समय एका ही क्रिया सम्भव है। उसके लिए हाथ स्वा उठ जाता है। परन्तु यदि सामने मिह आनाय तब कई प्रकारकी क्रियाएँ परिस्थिति भेदसे सम्भव हैं। कभी सिहमे लटना टोक हो सकता है, कभी मागना, कभी पेरपर छिप जाना। इनमेंसे कौनसा काम क्रिया जाय इसका निश्चय मिहने प्रत्यक्ष होनेपर, अर्थात् उसको देखने या उसकी दहाड सुनने या उसकी गन्ध मिलने पर ही सम्भव है।

अन्तःकरण जिस रूपसे इन्द्रियगृहीत विषयसे सम्पर्कमें आता है उसे मन कहते हैं। मनम विषयका जो रूप प्रतिष्ठित होता है वह चिन्त कहलाता है। परन्तु यह अनुभूति अज्ञेय नहीं है। हमने पहिले भी अनुभूतियाँ हो चुकी हैं। अन्तःकरणका दूसरा रूप जहङ्गार है। यह हम नयी अनुभूतिसा पहिलेही अनुभूतियाँ सम्भारके मिलाना है और उसका ध्यानरूप रज्जु अनुभूतियोंमें यथास्थान स्थापित करता है। जहङ्गारका काम है नयी अनुभूतियों अह (अहम्) में मिलाना। अब वह विषय प्रत्यक्ष कहलाता है। बाहरी विषयोंके शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध पाँच चिन्त होते हैं। तब अन्तःकरणका तात्पर्य रूप उसके सम्बन्धमें अध्यवसाय करता है अर्थात् यह निश्चय करता है कि यह विषय कैसा है, इससे प्रति कैसा व्यवहार करना चाहिये, इत्यादि। अन्तःकरणके इस कामके रूपका नाम बुद्धि है। बुद्धिम जानने पश्चात् यह विषय विचार-सामग्रा बन जाता है। फिर तो उसने जायसपर अनन्य प्रकारके तर किये जा सकते हैं और दूसरे विचारोंसे मिलकर अनेक कल्पनाएँ की जा सकती हैं। वस्तुतः अन्तःकरण या चित्त एक है पर वह क्रमान् तीन प्रकारसे काम करता है इस लिए उसे तीन नाम दिये गये हैं। प्रत्यक्षके विषयमें ऊपर जो कहा गया है वह एक उदाहरणसे अधिक स्पष्ट हो सकेगा। एक जगह एक विद्वान् और एक वनवासी बैठे हैं। उनके सामने एक पुस्तक जाती है। उसका रङ्ग, उसकी आकृति, उसकी लम्बाई-चौड़ाईका भाव दोनोंही एकसा होगा। दोनोंके मनमें एकसा प्रभाव पड़ेगा अतः दोनोंने सबकुछ एकसा ही देखेगा। परन्तु वनवासीने कभी पुस्तक देखी नहीं, वह पुस्तकका उपयोग नहीं जानता। सम्भवतः वह उसने लिए किसीने सिर्फ दे मानेने योग्य भारी वस्तुमान है। परन्तु विद्वान्ने सैकड़ों पुस्तक पढ़ी हैं। पुस्तक पढ़ी,

छोटी, भोटी, पतली, हस्तलिखित, छपी, अनेक प्रसारकी, अनेक विषयी होती है। परन्तु इन सबमें कुछ समान गुण हैं जिनके कारण इनको एक ही नामसे पुकारा जाता है। इन्हीं गुणोंसे अपने सामनेकी वस्तुमें पारर यह विद्वान् उसे पुस्तक मानता है। उसे दर्शनसे अधिक अभिरुचि है, निर्दोष और विषयासे कम। फिर एक ही विषयी सब पुस्तक एक ही कोटिकी नही होती। इन सब बातों अर्थात् पुस्तकसे विषय, उसकी शैली, उसकी कोटि आदिका विस्लेषण करके अद्वैत उमको विद्वान्से अनुभव भण्डारमें एक विशेष स्थान देता है। इसके लिए बनवासी और विद्वान्से प्रत्ययाम अन्तर होगा। फिर बुद्धि निर्णय करेगी कि इस पुस्तकका क्या किया जाय। सम्भव है, विद्वान्की बुद्धि जिस वस्तुको बहुमूल्य पुस्तक मानकर संग्रह करनेका निश्चय करे उसीको बनवासीकी बुद्धि निकृष्ट दृष्टिकार समझ कर फेंकनेका निर्णय करे। दूसरा उदाहरण लीजिये। सामने एक आम रखा है। हम उससे रूपको ही देखते हैं, सवित् रूपका ही हो रहा है, परन्तु स्मृतिरूपसे उसकी गन्ध, स्वाद और स्वाद भी विद्यमान हैं। इसलिये हमको आमका प्रत्यक्ष होता है। जिस दशमें आम नहीं होता वहाँके निवासीको रूपमानका सवित् होगा। अधिकसे अधिक उसको यह प्रत्यक्ष होगा कि सामने एक फल है। अस्तु, अन्तःकरणसे तीनों स्तरोंकी मिला समाप्त होने पर पूरा प्रत्यक्ष होता है। इससे यह भी स्पष्ट है कि एक ही विषयका प्रत्यक्ष सबको एकरा नहीं हो सकता। यदि इन्द्रिय-बल एकसा हो तो पहिला मानस चित्र तो एकरा होगा, र्वाभाव सादृश्य होगा। अधिकांश मनुष्यों, कमसे कम अधिकांश सम्य मनुष्यों, के अनुभव बहुत कुछ मिलते जुलते होते हैं, इसलिए प्रत्ययोंमें भी बहुत कुछ सादृश्य होता है। परन्तु पूरा सादृश्य नहीं होता और बुद्धिभेदके कारण प्रत्यक्ष तो एकरा नहीं ही होता।

वही वस्तु किसीके लिए सुन्दर, किसीके लिए कुरूप, किसीके लिए मली, किसीके लिए बुरी, किसीके लिए उपादेय, किसीके लिए हेय होती है। वस्तुका उपयोग या अनुपयोग भी उसने प्रत्यक्षता अङ्ग होता है। यह भी स्मरणीय है कि जो वस्तु एक परिस्थितिमें एक प्रकारकी प्रतीति होती है वही दूसरे समयमें दूसरे प्रकारकी प्रतीति होता है। एक ही व्यक्तिकी किसी क्षिप्य विशेषता प्रत्यक्ष सदा एकसा नहीं होता। जो स्वरसमूह पुनर्जन्मके अवसरपर सङ्गीत प्रतीति होता है उसीका पुनर्निधनने अवसरपर चीत्कारके रूपमें प्रत्यक्ष होता है।

२. सन्निकर्षाधिकरण

हम देख जाये हैं कि प्रत्यक्षने लिए अन्तःकरण और इन्द्रिय दोनों का विपर्यय साथ सन्निकर्ष या संयोग होना चाहिये। गहनतम दार्शनिकोंकी यह सन्निकर्ष एक प्रकारका रहस्य प्रतीति होता है। सामने कोई वस्तु है। उसने आकाशमें किसी प्रकारकी लहरी उत्पन्न की जो आन्तर ऑर्गन नाडिजालसे टकरायी। नाडियोंमें एक विशेष प्रकारका प्रक्रमण हुआ, यह प्रक्रमण मस्तिष्कके उस केन्द्र तक पहुँचा जो चक्षुरिन्द्रियका मुख्य अधिष्ठान है। यहाँ तक जो कुछ क्रिया हुई वह भौतिक जगत्में हुई। लहरी, आकाश, ताड़ी, मस्तिष्क, कम्पन यह सब भौतिक शास्त्रोंने अध्ययन विषय हैं। यहाँपर नये जगत्का परिचय होना है। अन्तःकरणमें लाल या हरे रङ्गकी प्रतीति होती है। कम्पनादि भौतिक जगत्में होते हैं, रङ्ग गन्ध शब्दकी प्रतीति अन्तःकरणकी होती है। इसने सिपरीत उस समय होता है जब चित्तमें कोई सङ्कल्प उठता है और उसने फलस्वरूप मस्तिष्कमें धोम होता है, नाडियोंमें कम्पन होता है और शरीरका कोई भाग कोई काम कर बैठता है। विद्वानोंके सामने प्रश्न यह होता है कि यह भौतिक

जगत् आन्तरिक जगत्सी और आन्तरिक जगत् भौतिक जगत्सी कैसे प्रभावित करते हैं। सजातीय सजातीयको प्रभावित कर सकता है परन्तु चित्त और भौतिक जगत् अत्यन्त विजातीय हैं। एक चेतन है, दूसरा जड़। इन दोनोंसे बीच गहरी गार्द है। प्रतिक्षण उसपर पुनः कनता रहता है, परन्तु कैसे? यह प्रत्यक्ष ज्ञानको कठिन पहेली है।

इस पहेलीसे घबरानेकी आवश्यकता नहीं है। रहस्य कुछ तो है ही—चौ रात ठीक ठीक समझम नहा आती उर्गीत रहस्य है—परन्तु बहुतसा रहस्य अपनेम रक्ता किया गया है। जड़-चेतन जैसे विरोधी शब्दोंका प्रयोग करने गार्द गहरी कर दी गयी है। यह उस विकल्प नामक अज्ञानका उदाहरण है जिसका उल्लेख पिछले अध्यायके अज्ञानाधिग्रहण में किया गया था। जैसा कि आगे चलकर द्वितीय खण्डके पाँचवें अध्याय के भूतविस्ताराधिग्रहणमें दिखताया जायगा, चित्त और भौतिक जगत् विजातीय नहा हैं। सत्यगुण, रसोगुण और तमोगुण नामके तीन पदार्थों से चित्त और भौतिक जगत् दोनों उद्भूति हुई है। यह तीनों गुण सदा मिले रहते हैं परन्तु इनकी उद्भूतिमें भेद रहता है। एक उद्भूति रहता है, दूसरे दम रहते हैं, एक अधिग उद्भूति रहता है, दूसरे कम। इसी कारण सम्यक् कारण वस्तुआम भेद होता है। यदि सुविधाने लिए गुणोंको उनके नामाने प्रथमाक्षरके अनुसार स, र, त वं तो चित्त भी 'सरत' है और बाह्य जगत्सी प्रत्येक वस्तु—आसना, नाहो, मस्तिष्क—भी सरत है। केवल स, र और त की मात्राआमों भेद है। अतः वस्तु और चित्तके बीचमें गार्द गहरी गार्द नहा है, दोनों सजातीय हैं, दोनों ओर 'सरत' हैं जो एक दूसरेपर किया प्रतिनिया कर सकते हैं।

एक और विचार है जो इस रहस्यको मुलजाता है। विश्व वस्तुतः एक है। हमने अपनी सुगमताके लिए उसको अस्मत् युग्मत, जाता शेषम,

चौट ग्या है । यदि माया त्रिव जगद माना जाय तो चित्त और भौतिक जगत् उनके दोना पृष्ठ है । दोनों पृष्ठ गगन ह, दोना प्रकाश नित्य सम्पूर्ण है, दोना पृष्ठमें जगद अन्तर्हित है । समूचे जगदम प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है । इस रहनेका तात्पर्य यह है कि दोनों पृष्ठोंम युगपत् परिवर्तन होता है, दोनों पृष्ठ परिणामी अर्थात् परिवर्तनशील * । यदि हममें सामर्थ्य हो तो हम उभय पृष्ठ अर्थात् समूचे जगदके परिणाम प्रमाहो देख सके । ऐसा न करके हम कभी एक पृष्ठका अध्ययन करते हैं कभी दूसरेका । जिसका अध्ययन करते हैं उसम परिवर्तन होता प्रतीत होता है । दूसरे पृष्ठके सिंगन और तो कुछ है नहीं अत हम यह समझ लेते हैं कि वह दूसरा पृष्ठ ही परिवर्तनशील जड़ होगा और तब यह हँटना आरम्भ करते हैं कि एक पृष्ठ दूसरे पृष्ठको कैसे प्रभावित करता है । हमारे उपमेयम शीश यही रात घटती है । अस्मत्पुष्पदात्मन जगत् प्रतिक्षण परिणत होता रहता है । उसने अस्मदगमं, जिसे हम यहाँ चित्ताश कहेंगे, निरन्तर परिणाम हो रहा है, और साथही युष्मदग्रम भी, जिसे भीतिनाश कहेंगे, गगन परिवर्तन हो रहा है । यदि हममें सामर्थ्य हो तो हम इस मारे परिवर्तनको एक साथ देख और समझ । ऐसा न करके कभी तो हम चित्तपर अपना ध्यान केन्द्रीभूत करते हैं । चित्तको परिणत होता देख कर हमको ऐसा प्रतीत होता है कि भौतिक जगत् इन परिणामाना कारण है । इसी प्रकार यदि भीतिज जगत्पर ध्यान दिया जाय तो उसने परिवर्तनोका कारण चित्तम हँटना पड़ेगा । फिर हमसोचने लगते हैं कि चित्त और भौतिक जगत् जो स्वभावत एक दूसरेसे भिन्न ह एक दूसरेको किस प्रकार प्रभावित कर सकते हैं । वस्तुतः दोनाने परिवर्तन उस परिवर्तनके दो पदल हैं जो समूचे विश्वमें हो रहा है । यह प्रश्न फिर भी रह जायेगा कि समूचे विश्वम क्यों और कैसे परिवर्तन होता है । इस प्रश्नपर आगे चत्कुर विचार होगा, परन्तु यहाँ प्रत्यक्षके स्वरूपको समझनेके लिए वह विचार अप्रासङ्गिक है ।

३ वस्तुस्वरूपाधिकरण

मेरे सामने फूल है। मैं कहता हूँ कि मुझे इसका प्रत्यक्ष ज्ञान हो रहा है। मैं इसे देखता हूँ, छूता हूँ, सूँघता हूँ। चक्षुर्निद्रिय, स्पर्श-निद्रिय और घ्राण-निद्रियने द्वारा चित्तमें गुलामी रङ्ग, कोमलता और एत-विशेष प्रसारकी महँककी प्रतीति होती है। फूलने तीनों लक्षण तीन इन्द्रियोंके विषय हैं। कोमलता चित्तमें है, गन्ध चित्तमें है, रङ्ग चित्तमें है। इन तीनों गुणोंने योगने सिखाय फूल और क्या है? तो फिर ता-सारा फूल चित्तमें है। फूल ही क्या सारा भीतिज जगत् चित्तमें है, मनो-राज्य है। परन्तु जिस प्रकार हमको अपने विचार या अपनी स्मृतियाँ चित्तने भीतर प्रतीत होती हैं उस प्रकार फूल भीतर प्रतीत नहीं होता। यह बाहर प्रतीत होता है, इसीलिए हम कहते हैं कि वह बाहर जगत् है। हमारे विचार जगह-नहा घेरते परन्तु फूल जगह घेरता है, वह दिक्, आकाश, के किसी प्रदेशमें है। रङ्ग, गन्ध, कोमलता जैसे लक्षण चित्तमें हैं और इनने सिवाय हमारे लिए फूल और कुछ है नहीं। इन लक्षणाने जोड़ दीजिये तो फिर खूबता क्या है जिसे हम फूल कहें? इसी प्रकार जगत्की सभी वस्तुआके लिए वह सकते हैं। हमें उनकी सत्ता का पता लक्षणोंने रूपमें ही मिलता है और लक्षण चित्तमें हैं। लक्षणाने अतिरिक्त किसी पदार्थका हमको परिचय नहा मिलता। पर केवल इतनेसे यह सिद्ध नहीं होता कि चित्तके सिवाय कुछ है ही नहा। अभी ऐसा मानना ठीक जँचता है कि कुछ है नि-सन्देह जो हमारे चित्तमें कोमलता, गन्ध और लाल रङ्गने सबे-दन प्रकट करता है जिनसे हमको फूलकी प्रतीति होती है। कुछ है जो फूल रूपसे प्रतीत होता है, कुछ है जो कुमा-रूपसे प्रतीत होता है, कुछ है जो कागद-रूपसे प्रतीत होता है, कुछ है जिसकी सत्ता है। हमको कागद या कुर्मी या फूलका प्रत्यक्ष होता है, यह उन 'कुछों' के व्यावहारिक रूप हैं।

पर कुठोंना जो वास्तविक स्वरूप है उसका हमको प्रत्यक्ष नहीं होता । इस सम्बन्धमें दूसरे खण्डमें पुन विचार होगा, तबतक यह समझ लेना चाहिये कि हम कुठके, वस्तुके, स्वरूप अर्थात् पारमार्थिक सत्ताका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं प्राप्त करते । प्रत्यक्षका विषय उसकी व्यावहारिक सत्ता होती है । अध्यासकी अस्थायी व्यावहारिक रूपकी जगह कोई और रूप देग पड़ता है । इन रूपको प्रातिमासिक सत्ता कहते हैं । रस्सीमें कभी कभी अध्याससे सर्पका प्रतिभास होता है । हम यन्त्रोंके द्वारा इन्द्रियाकी शक्तिको चाहे कितना बड़ा ल परन्तु ऐन्द्रिय ज्ञान यन्त्रके स्वरूपका ज्ञान नहीं हो सकता ।

८. अतीन्द्रिय प्रत्यक्षाधिकरण

ऐसी भी शक्तियें पातें हाती हैं, जो किसी इन्द्रियका विषय नहीं होती । चित्त केवल बाहरी वस्तुओंको ही नहीं जानता, अपनी वृत्तियोंको भी जानता है । अपने सङ्कल्प, अपनी इच्छाएँ, अपने राग, अपने द्वेष, अपनी आशा, अपना भय, यह सब चित्तके परिणाम हैं और चित्त इनको जानता है । इनका ग्रहण किसी इन्द्रियके द्वारा नहीं होता । जिस प्रकार दीपक दूसरी वस्तुओंको प्रकाशित करता है और अपने स्वरूपको भी प्रकाशित करता है इसी प्रकार अन्तःकरण दूसरी वस्तुओंका भी प्रत्यक्ष करता है और अपना भी प्रत्यक्ष करता है । यह प्रत्यक्ष अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष कहलाता है । यह प्रत्यक्ष भी सुख नहीं है । यों कहना चाहिये कि बाह्य वस्तुओंकी भाँति चित्तका भी यथार्थ प्रत्यक्ष नहीं हो पाता । बहुतसी वृत्तियाँ दबती रहती हैं । अपनेमें जो दुर्गन्ताएँ हैं वह सामने आने नहीं पातीं । कभी कभी स्वप्नमें, मानस रोगमें, उन्मादमें या ऐसे व्यवहारमें जो तीव्र भावोंके कारण बुद्धिके नियन्त्रणके बाहर निकल गया हो, इन दुर्गन्ताओंका पता चल जाता है, नहीं तो हम इनको दराये रहते हैं । बहुत

मी स्मृतियाँ हैं जो हमारे अन्तःकरणमें सुरक्षित हैं परन्तु हम उनको हटाकर पीछे रखते हैं। अपने विचारोंपर हमने कई पहरेदार बैठा रखे हैं। इसका परिणाम यह होता है कि चित्तको अपने पुरे स्वरूपका, अपनी पूरी गहराईका, ज्ञान नहीं हो पाता। सेन्द्रियसी भाँति इस अतीन्द्रिय प्रत्यक्षद्वारा जो प्रमा उत्पन्न होती है वह भी पूर्ण नहीं होती, सम्पूर्ण ज्ञेय उसका विषय नही हो सकता।

साधारणतः हम दूसरोंके स्वभावकी परख उनके आचरणसे करते हैं परन्तु कभी कभी ऐसा भी होता है कि न केवल दूसरे मनुष्यका स्वभाव और हमारे प्रति उसका मैत्री या शत्रुत्व या भयका भाव बल्कि उसके विचारों तककी झलक यथायथ हमको मिल जाती है। यह भी अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है। गहरी वस्तुओंका ज्ञान तो हमको सेन्द्रिय प्रत्यक्षसे होता है परन्तु उनके पारम्परिक सम्बन्ध और उनको परिचालित करनेवाले नियमोंका ज्ञान सामान्यतः तर्क द्वारा प्राप्त होता है। परन्तु कभी कभी वैज्ञानिक या अन्य विचारकोंको ऐसे तथ्योंका बलायक भान हो उठता है। पीछेसे तर्क और अनुसन्धान इस तात्कालिक ज्ञानकी पुष्टि करते हैं। यह भी अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है। ऊँचे कलाकारके चित्तमें भी बिश्वके रहस्यका इसी प्रकार न्यूनाधिक ज्ञान स्फुरित होता है।

५. अनुमानाधिकरण

प्रमाण दूसरा साधन अनुमान है। यदि अनुमानपर विश्वास न किया जाय तो जगत्का गूढ़तमा व्यङ्ग्य रहस्य नष्ट हो जाय। अनुमानसे वहीं काम लिया जाता है जहाँ प्रत्यक्ष सुखर नहीं होता परन्तु उसकी सच्चाईकी कसौटी प्रत्यक्ष ही है। हमको यह निश्चय रहता है कि प्रत्यक्ष अनुमानका समर्थन करेगा। अनुमान स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है। वह प्रत्यक्षमूलक है।

निम्न व्याप्तिने आधारपर अनुमान किया जाता है वह पिछले प्रत्यक्षों का ही निष्कर्ष होगा और इस अनुमानशालम भी अनुमेयने लिङ्ग का प्रत्यक्ष होना चाहिये । तभी अनुमान हो सकता है । हमने पहिले कई बार यह देखा है कि जहाँ धुआँ या वहाँ आग भी थी । यह हमारा अनव्ययी प्रत्यक्ष रहा है । यह भी देखा गया कि जहाँ आग नहीं थी वहाँ धुआँ नहीं था । यह व्यतिरेकी अनुभव रहा है । इससे हमने इस व्याप्ति, व्यापक नियम, का ग्रहण किया कि जहाँ जहाँ धुआँ होता है वहाँ आग अनव्ययी होती है । हमने सारे जगत् की छानबीन तो की नहीं, दस पाँच जगहों में ऐसा अनुभव किया । जितनी अधिक सख्या में धुएँ के साथ आग का प्रत्यक्ष हुआ होगा उतनी ही अधिक सम्भावना व्याप्तिने ठोक होनेकी होगी । थोड़े अनुभव में भूलने लिए अधिक अनव्ययी है । ऐसे कई स्थल हैं जहाँ आग के साथ धुआँ होता है परन्तु ऐसी व्याप्ति नहीं है कि जहाँ जहाँ आग हो वहाँ धुआँ भी हो । ग्रन्थ के आधार पर कोई भी व्यापक नियम बनाया जाय, इस बात का सम्मानना करना पनी रहेगी कि स्यात् कोई ऐसा दृग्बिषय मिल जाय जिसमें वह नियम न घटता हो । यदि ऐसा एक भी उदाहरण मिलता तो नियम न रह जायगा । अस्तु, यदि हम किसी दूर के स्थान में आग के अस्तित्व का अनुमान करते हैं तो आग के लिङ्ग अर्थात् धुएँ का प्रत्यक्ष होना चाहिये । ग्रन्थमूलक होनेसे अनुमान में वह सब भूले हो सकती है जो प्रत्यक्ष में होती है । यदि पहिले ही भूल हुई हो तो व्याप्ति ही ठीक न होगी । यदि इस समय लिङ्ग के समन्ध में भूल हो रही हो तो भी अनुमान ठीक न निकलेगा । उदाहरण के लिए मान लीजिये कि किसी को दूर के पहाड़ पर का कुहरा धुएँ के रूप में देखा पड़ता है । यहाँ उसे लिङ्ग के समन्ध में मिथ्याज्ञान हुआ है, कुहरा धुएँ का अच्चास हुआ है । अतः यदि पहाड़ पर आग का अनुमान किया जाय तो वह अनुमित ज्ञान

श्रुति निमलेगा, इस कारण अनुमानसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है उससे भ्रान्त होनेकी सम्भावना रहती है और यह सम्भावना प्रत्यक्षकी अपेक्षा अधिन होनी है।

६. शब्दाधिकरण

प्रमाण तर्कसाधन शब्द है। व्यवहारमें इसका परित्याग नहीं किया जा सकता। हम बहुत सी बातें दूसरोंके कहनेसे आधारपर मान लेते हैं। सारा पृथिवीका भूगोल इसी प्रकार पढ़ते हैं। यह विश्वास रहता है कि जो बात सत्यपायी जा रही है उसका प्रत्यक्ष किया जा सकता है परन्तु प्रत्यक्ष बातकी इस प्रकार परख की नहीं जाती। कोई कहता है अमुक सड़कपर पागल हाथी सड़ा है, उधर मत जाओ। समझदार लोग इस बातकी मान लगे। यदि कोई निश्चय करनेके लिए उधर जायगा तो उसकी प्रत्यक्ष अनुभूति का मुँह तो मिलेगा परन्तु हाथीने पाँव बहुत देरतक यह मुँह भोगने न देंगे। रोगी वैद्यकी इस बातकी मान लेता है कि अमुक औषधके पीनेसे घ्यथाका उपशम होगा। इससे उसका क्याण होता है। शब्दद्वारा प्राप्त ज्ञानसे यथार्थ होनेसे लिए दो बातें आवश्यक हैं—कहनेवाला ज्ञात हो और हम उसकी बात समझनेमें भूल न करें। ज्ञात उस मनुष्यको कहते हैं जो वस्तुका यथार्थ ज्ञाता हो। यथाज्ञान वक्ता हो और समझानेकी शक्ति रखता हो, ज्ञान जिन कारणोंसे अपूर्ण या मिथ्या हो जाता है उनकी ओर हम ऊपर वर्त स्थलोंमें सङ्केत कर जाये हैं। यदि इनमेंसे किसी भी कारणसे सत्य कहनेवालेका ज्ञान समीचीन अर्थात् यथा वस्तु नहीं है तो सुननेवालेका ज्ञान कैसे ठीक हो सकता है? फिर कहनेवालेमें अपने भावकी स्पष्ट रूपसे व्यक्त करनेकी योग्यता तो होनी ही चाहिये, उसका चित्त राग द्वेष भय आदिसे मुक्त होना चाहिये, अन्यथा वह अपने ज्ञानको

वधावत् प्रकट न करेगा, कुछ जिम्मा सरेगा, कुछ बदामर रहेगा । जो इन दोनों दोषोंमें रहित हो वही ज्ञात पुरुष है । उसका वाक्य प्रमाण हो सकता है । परन्तु इस प्रमाणसे लाभ तभी उठाया जा सकता है जब सुननेवालेका चित्त भी निर्मल हो । जिसका चित्त किसी दुराग्रसे युक्त है वह शब्दप्रमाणको तोड़-मोड़कर उसकी व्याख्या अपने पुराने जघुद्ध विचारोंके अनुसार करेगा । इस प्रकार जो ज्ञान उत्पन्न होगा वह भी असन्दिग्ध न होगा ।

चौथा अध्याय

ज्ञानमें तर्कका स्थान

१ तर्कपारतन्त्र्याधिकरण

हमने पिछले अध्यायमें प्रमाणों, अर्थात् यथार्थ ज्ञानके साधनों, में तर्कका नाम नहीं लिया है। इसपर स्यात् किसीको आश्चर्य होगा परन्तु आश्चर्यके लिए स्थल नहीं है। हमने जिन तीन प्रमाणोंका उल्लेख किया है तर्क उनसे पृथक् नहीं है। तर्क शब्दका प्रयोग प्रायः दो अर्थोंमें किया जाता है। बहुधा जिसे तर्क कहते हैं वह अनुमानका ही दूसरा नाम है। दूसरे धूर्तों देखकर आगकी रक्तारा निश्चय करनेका पारिभाषिक नाम अनुमान है, हमको तर्क भी कहा जाता है। अध्यवसायको भी तर्क कहा करते हैं। यह बुद्धिका धर्म है। कभी तो बुद्धि किसी तत्कालीन प्रत्यक्षज प्रत्ययके सम्बन्धमें निर्णय करती है, कभी कई प्रत्यक्षज प्रत्यय या प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्दसे उत्पन्न प्रत्यय अध्यवसायकी सामग्री बनते हैं। उनको एक दूसरेसे मिलानेसे ऐसी वार्ता निष्पन्न हो सकती है जो पहिले शक्त नहीं थी परन्तु अज्ञात होते हुए भी यह बातें पुराने प्रत्ययोंके भीतर निहित थीं। अध्यवसाय उनको केवल प्रकट करता है। मेरे सामने एक ज्यामितिक चित्र बना है। इस बातका पता तो मुझको प्रत्यक्ष रूपसे होता है कि वह त्रिभुज है। अध्यवसाय या तर्कद्वारा मैं त्रिभुजके कई गुणोंको जान सकता हूँ। बिना नापे ही तर्क मुझे यह बतलाता है कि इस त्रिभुजके तीनों कोणोंका योग दो समकोणोंके बराबर है। यह मेरे लिए नया ज्ञान है। ऐसा नया ज्ञान तर्कसे प्राप्त होता है। मनुष्यके

ज्ञानका बहुत बड़ा अंश तर्कके द्वारा ही प्राप्त हुआ है। मनुष्यकी यह महत्ता है कि वह तर्क कर सकता है। परन्तु तर्क स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है। यह अन्य प्रमाणोंसे प्राप्त सामग्रीके बुद्धिद्वारा उपयोगका नाम है।

२. तर्कप्रतिष्ठाधिकरण

तर्कमें एक दोष यह है कि वह अप्रतिष्ठित है अर्थात् उसने द्वारा जो ज्ञान प्राप्त होता है वह अन्तिम और निर्णायक नहीं होता। तर्कको प्रत्यक्ष-से पदे-पदे मिलाना और सुधारना पड़ता है। छोटी बातोंमें, ऐसी बातोंमें जो थोड़ी देर या थोड़े क्षेत्रमें समाप्त हो जाती हैं, तर्क वस्तुस्थितिके अनुकूल होगा परन्तु बड़ी बातोंमें वस्तुस्थिति उससे दूर पड़ जा सकती है। प्राण-धारियोंके सम्बन्धमें तो तर्क बहुत धोखा देता है। यदि १० धमिरु किसी कामको ८ दिनमें करते हैं तो तर्कके अनुसार २० धमिरु उसे ४ दिनमें करेंगे। स्यात् ऐसा हो भी जाय पर तर्क यह भी कहता है कि १, १५, २०० धमिरु उसे १ मिनिटमें पूरा कर देंगे। वस्तुतः ऐसा कदापि नहीं हो सकता। एक सीमाके उपरान्त धमिरुकी यदती सख्या काममें बाधक होने लग जायगी। किसी मनुष्यको सीधा समझकर लोग नित्य चिढ़ाया करते हैं। उसका स्वार्थ भी स्यात् इसीमें है कि चिढ़ानेवालेकी बात सहता जाय। परन्तु एक दिन न जाने क्या हो जाता है कि वह मट्ठक उठता है और ऐसे काम कर बैठता है जो हमारे सारे तर्क और उसके सारे हितों-को तोड़-फोड़ डालते हैं। ऐसा माननेकी आवश्यकता नहीं है कि कोई देवी या दानवी शक्ति तर्कको झूठा सिद्ध करनेपर तुली बैठी है। बात यह है कि बुद्धिको जैसी और जितनी सामग्रियाँ मिलेंगी वैसा ही व्यापक और ग्राहक उसका अभ्युत्साह होगा। यदि कोई संशय हो अर्थात् किसीको समस्त विश्वका सुगन्तु प्रत्यक्ष हो रहा हो तो उसका तर्क भी असन्दिग्ध परिणाम-

वाला होगा । साधारणतः हमको किसी भी परिस्थितिके सत्र पटलों का ज्ञान नहीं होता । थोड़े सामग्रीके बल्पर अव्यवसाय करते हैं इसलिए उसका परिणाम भी यथार्थ नहीं निरूपता । प्रत्यक्षद्वारा उसको बराबर ठीक करना पड़ता है । यदि कोई नया अनुभव, नया हेतु, मिला तो नया अध्ययनाय करना पड़ता है । सैनिकों वपों तक मन्त्रालादि ग्रहोंकी नाक्षत्र गतिविधि देखकर विद्वानोंने उनकी चालके सम्बन्धमें नियम बनाये । इन नियमोंके आधारपर तर्कसे यह निश्चय किया जा सकता है कि अमुक तिथिमें अमुक कालमें अमुक ग्रह आकाशमें अमुक स्थानपर होगा । देखने पर ग्रह ठीक उस स्थानपर नहीं मिलता । जितनी ही सन्ध्या अवधि के लिए गणना की जाती है उतनी ही गड़ी भूल मिलती है । कारण स्पष्ट है । यदि किसी समीपस्थ पिण्डके आकर्षण या किसी ऐसी ही अन्य बातके सम्बन्धमें रक्तोभर भी भूल रह गयी तो वह काल पाकर बढ़ती जाती है । ऐसी भूलको बराबर प्रत्यक्षसे मिलाकर शोधना पड़ता है । एक समय था जब विद्वान् लोग पत्रों पिण्डोंकी गतिविधि देखकर यह मानते थे कि सूर्यादि पृथिवीकी परिक्रमा करते हैं । नये हेतुओंके मिलने पर यह मत पलट गया और ऐसा माना गया कि पृथिवी आदि ग्रह सूर्यकी परिक्रमा करते हैं । आज कल यह कहना अधिक ठीक जँचता है कि प्रत्येक ग्रह सूर्य और अपने संयुक्त गुरुत्वकेन्द्रकी परिक्रमा करता है पर यह केन्द्र सूर्यके पिण्डके भीतर है इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि सूर्यका परिक्रमण हो रहा है । सर्वत्र परीक्षणका तर्क सदैव ठीक होगा परन्तु साधारण मनुष्य सर्वत्र नहीं होता । सब सम्भव हेतु उसके सामने उपस्थित नहीं होते, इसलिए उसका तर्क पूर्णतया सत्यप्रतिष्ठ नहीं हो सकता ।

तर्कमें एक और कारणसे कथा पड़ती है । मनुष्यके लिए अपनी वसनाआसे पीछा छुड़ाना बड़ा कठिन होता है । जो वास्तवमें अव्यक्त

गहतो है उनसे खचना और भी कठिन है। वासना बुद्धिको कलुषित कर देती है और उससे ऐसे हेतु स्वीकार कर लेती है जो अन्यथा अप्राप्त्य प्रतीत होंगे। तृप्त और भूखे, निर्धन और धनिक, साधु और कामी, के तर्कमें भेद होता है। जो बात एकको बुद्धिमद्गत प्रतीत होती है वही दूसरे-को तर्कविरुद्ध लगती है। जो एकरे लिए सद्व्याप्ति है वह दूसरेको अव्याप्ति या अतिव्याप्तिके रूपमें देखा पड़ता है। निदोष तर्कने लिए सर्वज्ञताके साथ साथ पूर्ण वासनाशून्यता भी चाहिये।

३. अतर्क्याधिकरण

हम पिछले अध्यायमें अतीन्द्रिय प्रत्यक्षाधिकरणमें देख आये हैं कि ऐसे कई विषय हैं जिनका ज्ञान हमको इन्द्रियव्यवधानके बिना ही होता है। अपने राग, द्वेष, क्रोध और इनके अवान्तर भेदोंके ज्ञानने लिए हमको न तो इन्द्रियोंका माध्यम नाम देना है न किसी तर्ककी आवश्यकता होती है। यह तर्कका विषय ही नहीं है। माता अपने बच्चेको चाहती है। यह स्नेह किसी तर्कने आश्रित नहीं है। स्त्री हो या सिंहिनी, दोनोंके लिए मातृस्नेह अतर्क्य है। सौन्दर्य भी अतर्क्य है। समुद्रसी उल्लास तरङ्ग, अभ्रनुम्री गिरिशिखर, निर्झर, प्रपात, आकाशगङ्गामणि-मालाकी भोंति पियेयी हुई तारवली, शरत्की ज्योत्स्ना, पुष्करमें खिली कमलराजी, फोयलकी कुट्ट, कोमल कण्ठसे निरगमि मौरवी—इन सबमें जो सौन्दर्य है वह मधेय है परन्तु तर्कद्वारा दूसरेके पास नहीं पहुँचाया जा सकता। शिवात्मक काव्योंमें भीतर जो सह-अनुभूति होती है वह भी इसी प्रकारका पदार्थ है। किराँकी जलते या दूखते देवकल दूसरा मनुष्य जब उसे वचानेके लिए बूढ़ पड़ता है उस समय उसको उस निपदुष्प्रसन्न व्यक्ति-के साथ जिस तादात्म्यका अनुभव होता है वह अतर्क्य है। 'हत्या करना

बुरा है'—यह बात मनमें बैठ जाती है, प्रमाण नहीं ढूँढती। गणित शास्त्रों में मूर्तिमान्तर कह सकते हैं पर उससे इतनी बड़ी अट्टालिका जिन तथ्यों के आधार पर खड़ी है वह अतर्क्य है। 'यदि दो वस्तुएँ किसी तीसरी वस्तु के बराबर हों तो वह एक दूसरे के बराबर होंगी', 'अग्नी अपने अग्नि से बड़ा होता है', ' $2 + 2 = 4$ '—यह बातें स्वयंसिद्ध मानी जाती हैं। इनकी सत्यता का कोई पुष्ट प्रमाण नहीं दिया जा सकता। हमको ऐसा लगता है कि यह सच होंगी ही। इनके आधार पर हम तर्क करके ठीक परिणामों पर पहुँचते हैं। पर यह ज्ञान हमसे तर्क द्वारा नहीं हुआ है। ऐसे तथ्य अतर्क्य हैं। सारे अनुमानों का मूल जो 'मैं' है वह स्वयं अतर्क्य है। वह अपनेको अपनेसे जानता है, किसी तर्क द्वारा नहीं।

मैं यह फिर स्पष्ट करना चाहता हूँ कि हम तर्क की अवहेलना नही कर सकते। गुरुतम ज्ञान जो अथवा अप्रमत्त रह जाता तर्क द्वारा ही प्रकट होता है। तर्क के अभाव में हमसे प्रत्येक वस्तु, प्रत्येक घटना, का पृथक् अनुमान करना पड़ता, उसके लिए अलग अलग प्रमाण ढूँढना पड़ता। तब हमसे इस अमसे बचना है और ज्ञानको प्रगतिशील बनाता है। 'यह पर्वत धूमयुत है'। इस वाक्य में 'यह पर्वत' नाम और 'धूमयुत है' आख्यात है। आख्यात में नाम के सम्बन्ध जो कहा गया है वह अतर्क्य है, हमसे धुँएँ का प्रत्यक्ष हो रहा है, ऐसा समित हो रहा है। परन्तु तर्क के द्वारा हमसे यह निश्चित होता है कि पर्वत पर आग है, क्योंकि जहाँ धुँआँ होता है वहाँ आग होती है। यह ज्ञान हमसे वहाँ जाने पर प्राप्त हो सकता था परन्तु तर्क ने हम अमसे उचा दिया। पुराने आख्यात में भीतर से नया आख्यात निकला और हम कह सकते हैं 'यह पर्वत अग्निमान्तर है'। ऐसा जानने से हम यह निर्णय कर सकते हैं कि कैसा व्यवहार किया जाय। यदि हमसे भोचन पकाना है या सदा लग रही,

है तो हम पर्यंतकी ओर जायेंगे, अन्यथा दूसरे काममें प्रवृत्त होंगे। तर्क-के अभावमें केवल धूमदशेन व्यवहारके लिए मार्ग प्रदर्शक नहीं हो सक्ता था। जो प्रत्यक्ष हो रहा था वह चित्तका विकार मात्र होकर रह जाता। अतः यह स्पष्ट है कि तर्ककी सहायतामें ही हम अपने ज्ञानका उपयोग कर सकते हैं। परन्तु ज्ञानका बहुतसा ऐसा अंश है जो हमसे बिना तर्क, बिना अध्यवसाय, बं प्राप्त होता है। वह तर्कके लिए कुछ सामग्री दे सकता है परन्तु स्वयं अतर्क्य है।

हमने यहाँ उस ज्ञान-सामग्रीकी अतर्क्यतापर मुख्य ध्यान दिया है जो अतीन्द्रिय प्रत्यक्षद्वारा प्राप्त होती है- परन्तु वस्तुतः अतर्क्यताका क्षेत्र बहुत बड़ा है। सेन्द्रिय प्रत्यक्ष और शब्दमें भी तर्कसे ध्यान नहीं है। यदि मान लिया जाय कि वक्ता आप्त पुरुष है तो शब्द प्रमाणसे हम जानते हैं कि रंगमें अधिष्ठाता शून्य हैं, गायत्री जपसे पुण्य होता है, काशीमें त्रिपुराभीरवी नामका एक मुन्त्या है। यह सब बातें हमारे लिए अतर्क्य हैं। हमसे सामने एक फूल देकर पटता है। यह पुष्प-दर्शन तर्कका विषय नहीं है। हम पिछले अनुभवोंके आधारपर एतत्कालीन अनुभवमें सम्बन्धमें यह तर्क तो कर सकते हैं कि ऐसा अनुभव न होना चाहिये—यह युनिसङ्गत नहीं है; इस तर्कमें फलस्वरूप हमसे अपने प्रमाणोंमें सम्बन्धमें शङ्का उत्पन्न हो सकती है परन्तु ज्येष्ठ अनुभव हो रहा है तबतक वह स्वयं अतर्क्य है। दीपहस्को आकाशमें सूर्य देकर पडता है। यदि किसी दिन किसीको चन्द्रमा देकर पड जाय तो उसको यह शङ्का होनी चाहिये कि यह भ्रान्ति दर्शन है। ज्योतिषके अनुरूप अनुरूप नियमोंमें अनुसार इस समय चन्द्रमा दृष्टिगोचर नहीं हो सकता। मेरी आँखोंमें कोई दोष आ गया है या किसी अन्य कारणसे यथार्थ प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है। वह यह सब तर्क कर सकता है परन्तु ज्येष्ठ

चन्द्रमा देग पडता है तबतक उसका देग पडना उतना ही अतर्क्य है जितना कि सूर्यका देग पडना । प्रत्येक प्रतीयमान सत्ता अतर्क्य होती है परन्तु यदि उसका हमारे दूसरे अनुभवासे 'सामञ्जस्य' न हो तो हमको यह दावा करनेका स्थल रहता है कि जिम प्रमाणद्वारा उसका ज्ञान हुआ था उसका ठीक ठीक प्रयोग नहीं हुआ ।

— — —

पाँचवाँ अध्याय

दार्शनिक पद्धति

१. वर्गीकरणधोरण

दार्शनिक समूचे विश्वके स्वरूपको पहचानना चाहता है परन्तु विश्व तो बहुत बड़ा है, हमने किसी एक अङ्गना को पूरा पूरा अध्ययन एक जन्ममें नहीं हो सकता। एक-एक कीटाणुकी जीवनचर्याको समझनेमें परसों लग जाते हैं, फिर भी काम पूरा नहीं होता। इसलिए पहिला काम जो दार्शनिक करता है वह वर्गीकरण है। अन्य शान्छोंमें भी इसी उपाय से काम लिया जाता है। जीवशास्त्री प्राणियोंको वर्गों में बाँट देता है, हममें सुविधा होती है। प्रत्येक व्यक्तिने साथ-कम समय लगाना पड़ता है। अमुक प्राणी जन्म-वर्गना है, इतना जान लेनेसे हम उससे सम्बन्धमें रहते-भी नहीं बनला सकते हैं। अमुक वस्तु निकोणाकृति है या तौत्रेकी यनौ है इतना जान लेना हमका उससे कई गुणोंसे परिचित कर देता है। वर्गोंके कुछ व्यक्तियोंको विस्तारपूर्वक समझ लेनेसे उनसे सर्गोपास समझना मुसर होता है।

सर्गोंके सब व्यक्तियोंको जो लिङ्ग पाया जाता है, जिसके कारण उनको एक वर्गमें रखते हैं, उसको सामान्य कहते हैं। प्रत्येक व्यक्ति उस सामान्य का विशेष है। सब मनुष्य एकरूप नहीं होते। उनमें बल, बुद्धि, वैभव आदिमें बड़ा अन्तर होता है फिर भी उन सबमें कुछ ऐसे गुण होते हैं जो उनका जगत्की और सब वस्तुओंसे व्यापकन करते हैं। उन गुणोंके

समुच्चयको मनुष्यत्व या मनुष्यजाति कह सकते हैं। मनुष्यजाति सामान्य है, प्रत्येक मनुष्य उसका विशेष है। प्रत्येक पृथक् मनुष्यकी अपनी शल्लग ऊँचाई, मोटाई, रङ्ग, आकृति, आचार, विचार आदि होता है परन्तु मनुष्यत्वम ऊँचाई आदि सब गुण होते हुए कोई विशेष ऊँचाई, कोई विशेष रङ्ग आदि नहीं होता। वह एक ऐसी टोपी है जो प्रत्येक मनुष्यने सिरपर गैठ जाती है। इसी प्रकार लाल वस्तुओंमें लालपन, मोरी वस्तुओंमें मोटाई, चल वस्तुओंमें क्रियाशीलता आदि सामान्य है। यह स्पष्ट होना चाहिये कि सामान्य बुद्धि निर्माण है। नीली वस्तुआवे पृथक् नीलापन, लम्बी वस्तुओंसे पृथक् लम्बाई, चिड़ियासे पृथक् चिड़ालत्वकी कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। जब कई वस्तुआसे एक ही प्रकारकी अनुभूति होती है तो बुद्धि उस अनुभूतिमें उन दूसरी अनुभूतियोंसे पृथक् कर लेती है जो उन वस्तुओंसे मिलती हैं। यह अनुभूति उन सब वस्तुओंकी, जो दूसरी बातोंमें एक दूसरेसे भिन्न ह, पहिचान हो जाती है। इसमें उनकी मुख्य गुण और उन दूसरे गुणोंमें जिनसे कारण उनके व्यक्तित्वमें भेद प्रतीत होता है, आन्तरिक गुण मान लिया जाता है। इस प्रकार उनकी देगनेसे बुद्धिमें सुनिधा होती है। पर यह सामान्य, जिनके आधारपर वर्गाकरण किया जाता है, वस्तुगत नहीं बरन् बुद्धि निर्मित है।

इतना बराबर ध्यानमें रखना चाहिये कि वर्गाकरण अपने सुभीतेके लिए किया जाता है। वर्गभेद कृत्रिम होता है। उन्हीं वस्तुओंका नय भेदसे अनेक प्रकारसे वर्गाकरण किया जा सकता है। जो वस्तु एक दृष्टिसे एक वर्गमें पड़ती है, वही दूसरी दृष्टिसे दूसरे वर्गमें पड़ेगी। यही मनुष्य जो राजनीतिमें विचारसे बहर राष्ट्रवादी है धार्मिक विचारमें ईसाई सम्प्रदाय जैसी अन्ताराष्ट्रीय संस्थाका सदस्य हो सकता है।

इस बातोंको ध्यानमें रखकर तब वर्गीकरण करना चाहिए । अन्यथा इस बातकी आशङ्का रहेगी कि सामान्योंकी स्वतन्त्र सत्ता है और प्रकृतिमें वस्तुएँ स्वतन्त्र, मिथोव्यावृत्त, अर्थात् एक दूसरेसे सदा पूर्णतया पृथक् धर्मवाले, वर्गों में बँटी हुई हैं । यह निष्कर्ष नाममात्र अज्ञान होगा । इसके आधार पर विश्वका जो चित्र बनेगा वह सर्वथा असत्य होगा ।

दार्शनिकका काम इसमें कुछ हल्का हो जाता है कि और लोग भी वस्तुओंका वर्गीकरण कर चुके हैं । विज्ञानके विभिन्न अङ्ग वर्गीकृत विश्वका ही अनुशीलन करते हैं । वर्ग विभाग चाहे जैसे किया जाय, एक वस्तु कई विज्ञानाङ्गोंके क्षेत्रमें पड़े बिना रह नहीं सकती । विश्वको समझनेके लिए हम वस्तुओंको वर्गों में बाँटते हैं परन्तु किसी एक वस्तुको समझनेके लिए सभी वर्गों अर्थात् संपूर्ण विश्वको समझना आवश्यक है । प्रत्येक पिण्डमें सारा ब्रह्माण्ड भरा है । फिर भी विज्ञानका किया हुआ विभाग उपयोगी है । विज्ञानके विभिन्न अङ्गोंमें भी गणित, भौतिक विज्ञान, जीवविज्ञान और मनोविज्ञान मुख्य हैं । शेषमें इन्हीं विद्याओंका विस्तार और विनियोग है । दार्शनिकको व्योममें पड़नेकी आवश्यकता नहीं है, उसको इन शास्त्रोंके अध्ययनके निष्कर्षों, इनके सिद्धान्तों, से तात्पर्य है । मरने अपने अपने दृष्टि भेदके अनुसार विश्वको विभक्त किया है । दार्शनिकको देखना यह है कि अपने अपने दृष्टिसे इनको उसके विभागोंके, जीव अजीवने, जट-चेतनने, भौतिक प्रभोतिरने, सम्बन्धमें क्या कहना है ।

२. समन्वयाधिकरण

दार्शनिकका काम इन प्रतिशास्त्रसिद्धान्तोंको मिलाकर, इनका समन्वय करके, उन सिद्धान्तोंको स्थिर करना है जो निरवका सचा स्वरूप

च्योतिष कर सके। जिस प्रकार दो और दोको जोड़कर चार होते हैं उस प्रकार इन विभिन्न सिद्धान्तोंको जोड़ा नहीं जा सकता और यदि जा भी सकता हो तो इनको जोड़नेसे जगत्का स्वरूप नहीं बन सकता। जैसा कि हम पहिले कह आये हैं, विश्व अयुतसिद्धावयव पदार्थ हैं, उससे अवयवोंका स्वतन्त्र जीवन नहीं है। सम्पूर्ण विश्व अपने छोटेमें छोटे टुकड़ोंमें वतमान है। एक छोटेसे प्राणीको ले लीजिये। उसने नष्ट और दौंताकी बनावट उसने स्वायत्तके अनुरूप है, स्वायत्त सम्बन्ध जल वायुसे, जलवायुका पृथ्वी और सूर्यसे सम्बन्धसे, सूर्यसे तापका उसने भीतर परमाणुओंसे दृढ़ने और नये परमाणुओंसे, बननेसे, परमाणुओंका बनना और दृढ़ना वायु और तेजसे सम्बन्धसे होता है। इस समय आपने मनमें जो विचार उठा है उसका सम्बन्ध एक ओर उम मध्यता और सम्प्रतिमे है जो सहस्रों वर्षमें विकसित होता हुई शिक्षाके रूपमें आप तक पहुँची है, दूसरी ओर उन इच्छाओं, यामनाओं और स्मृतिरामे हैं जिनसे आदिका आपको पता नहीं है, तीसरी ओर उन राजनीतिर, आर्थिक और सामाजिक परिस्थितियोंसे है जिनसे कारण आपने मैकटों कोम दूर और सैन्डो रूप पहिले प्रस्तुति हुए थे और चौथी ओर उन प्राकृतिक घटनाओंसे है जिनकी डोरी चन्द्र, सूर्य और नक्षत्रों तक पहुँचती है। अतः टुकड़े टुकड़ोंमें कुल विद्यमान है। प्रत्येक शास्त्र अपने क्षेत्रको यथामध्यम दूसरे नये क्षेत्रोंमें पृथक् मानकर चलनेका प्रयत्न करता है। इस प्रकार बहुसमी व्योरेकी बातें जानी जा सकती हैं परन्तु इन व्योरेको बातोंका ऐसा पहाड़ लगा जाता है कि उसकी आड़में एस्ताना सूत्र छिप जाता है। दार्शनिकका काम यह है कि वह बराबर इस बातको ध्यानमें रखे कि वह विश्वके स्वरूपको पहिचानना चाहता है। इस लक्ष्यको सामने रखकर विभिन्न शास्त्रोंके मूल निष्कर्षोंको मिलाना होगा। परन्तु ऐसा प्रयत्न करने पर

यह प्रतीत हो जायगा कि टुकड़े मिलते नहीं, कुछ अक्षरों में टुट रहे हैं। नदी में घटे, गलियानें, छोटे स्रवणों में। इनमें पानी भर जायगा। यह पानी नदी का ही होगा और प्रत्येक वर्तन में पानी तदाकार होगा। परन्तु इन वर्तनों में नदी नहीं आती, वर्तनों के बीच-बीच में जो छिद्र हैं उनमें से पानी बहता रहता है। यह किसी वर्तन में नहीं आता। जो गड्ढा होकर उसको देखा जाता है वही प्रवाहमयी नदी का साक्षात्कार कर सकता है। इसी प्रकार विश्व के सम्बन्ध का ऐसा ज्ञान भी है जो किसी विज्ञान का विषय नहीं है। उसको जोड़े बिना और टुकड़े बिगड़े रहेंगे और विश्व का चित्र न बन सकेगा। इस ज्ञान का ज्ञान दार्शनिकों किसी शास्त्र में नहीं मिल सकता, यह उसके मनन का परिणाम होगा। उसके सामने विभिन्न शास्त्रों में विद्वान्त होंगे; उसको सूचना, होगा कि इनको किस प्रकार मिलाना जाय कि समूचा अविच्छिन्न चित्र बन जाय। रिक्त स्थानों की पूर्ति उसको उन अतर्क्य तत्त्वों से करनी होगी जिनका उसको अतीन्द्रिय साक्षात्कार हुआ होगा। जो जितना ही मेधागो होगा, जिसकी बुद्धि जितनी ही निर्मल और संप्राप्ति होगी, वह इस कर्म में उतना ही समर्थ होगा, क्योंकि उसका अतीन्द्रिय अनुभूत उतना ही विशद और व्यापक होगा। वही समन्वय की प्रक्रिया है। इसीसे यथार्थ ज्ञान होता है।

यहोपर एक आधेक्षण विश्लेषण के सम्बन्ध में भी दिया जा सकता था। समन्वय करते समय लब्ध सामग्रियों पर विचार करके उसमें से कुछ, जो मिथ्या या गौण या अनावश्यक प्रतीत हो, त्याग करके शेष का समग्र करना पड़ता है। समन्वय की प्रक्रिया जड़दण्डत्त्व स्वरूप होती है। जड़दण्डत्त्व का अर्थ है कुछ को छोड़ना, कुछ को लेना। जो सामग्री ली जाती है उसकी सभी कभी भी भाग्य करनी पड़ती है। सच तो यह है कि समन्वय के

पदस्वरूप इस प्रकारकी सारी सामग्रीकी भीमासा भवत हो जाती है। किसी तत्त्वकी भीमासा करनेमें तात्पर्य है उसने अर्थको ठीक ठीक लगाना। व्यष्टिको समष्टिकी पीठिकामें देरना, प्रत्येक पृथक् वस्तुका तुल्यमें स्थान पहिचानना, भीमासा है। विमलेषण और भीमासा समन्वयके अङ्ग हैं इसलिए हमने इनके सम्बन्धमें पृथक् विचार नहीं किया है।

समन्वय करके जो सिद्धान्त निम्नला वर वस्तुस्वरूपका प्रकाशक है, कल्पनामान नहीं है। इसकी परत इस बातसे होती है कि वह सन प्रति-शास्त्रसिद्धान्तोंको एक सूत्रमें ग्रथित कर सकता है या नहीं और सन सेन्द्रिय अतीन्द्रिय अनुभवांतर प्रकाश डाल सकता है या नहीं। जो दार्शनिक सिद्धान्त इस बातमें जितना ही सफल होगा वह उतना ही सत्य होगा और मुमुक्षुको उतना ही परितोष देगा।

३. निदिध्यासनाधिकरण

हमने देखा कि समन्वय करनेमें कई कठिनाइयोंका सामना करना पड़ता है। एक तो अपने अतीन्द्रिय अनुभव या किसी आत पुरुषके अतीन्द्रिय अनुभवेका आश्रय लिये बिना काम नहीं चलता। फिर पृथक् शास्त्रोंके सिद्धान्तोंकी यथार्थताका भी पूरा भरोसा नहीं है। उन सिद्धान्तोंके आदि द्रष्टाओंकी भी अपने शास्त्रके व्योराका समन्वय करनेमें कुछ न कुछ अतीन्द्रिय प्रत्यक्षका आधार लेना होता है। इसके सिवाय, इन्द्रियों और उनके बाहरी उपकरणोंकी अल्पशक्तता बाधा डालती है। दूरीन लगाने पर भी चक्षुरिन्द्रिय सन रूपवान् वस्तुआका ग्रहण नहीं कर सकती। फिर, चित्त पारदर्शक यन्त्र नहीं है। वह वस्तुओंसे उपरत तो होता है परन्तु अपने पुराने भण्डार, वासनाओं और स्मृतिया, को छोड़ नहीं सकता अतः हम उसके द्वारा वस्तुस्वरूपका यथार्थ ज्ञान प्राप्त नहीं

कर पाते । इन सूर बातोंका निचोड़ यह है कि इस सामग्रीसे जो ज्ञान-राशि बनती है वह अपूर्ण, अथच अयथार्थ, होगी । जो केवल चित्त विलास चाहता है वह उससे सन्तुष्ट हो सकता है परन्तु सच्चे राजीना काम उससे नहीं भ्रमल सकता । उसका प्रकाश ज्ञानके सारे अन्धकारको दूर नहीं कर सकता ।

सारे अनर्थका जड़ चित्तकी चञ्चलता, उसका स्ततः सस्कारभागत रहना, है । वह अपने रङ्गमें वस्तुस्वरूपको छिपा देता है । बुद्धिसे सामने वस्तु स्वरूप अहङ्कारके द्वारसे प्रत्यय बनकर ही आने पाता है, इसलिए बुद्धिको शुद्ध वस्तुका नहीं प्रत्युत अहङ्कार-वेष्टित वस्तुका ज्ञान होता है । शुद्ध वस्तुका ज्ञान तब हो जब या तो अहङ्कारसे गिना मुठभेड़ हुए सीधे बुद्धिसे भेंट हो या अहङ्कार अपनी ओरसे कुछ न करे । पहिला पर्याय सम्भव नहीं है । मन और बुद्धिके बीचमें अहङ्कार रहेगा ही, अतः यदि अहङ्कार निश्चेष्ट किया जा सके तो शुद्ध वस्तुका ज्ञान हो सकता है । एक बाधा और है । हम देख आये हैं कि इन्द्रियाँ ठीक काम नहीं कर पाता । उनके उपकरण पर्याप्त बलवान नहीं हैं । उपकरणोंमें और कोई गल नहीं, कम इतना ही चाहिये कि वह जो बाधा शरीर डालता है उसे कम कर दें । शरीर इन्द्रियोंके लिए प्रणाली भी है परन्तु उनको गँधे रहता है । यह साधारण व्यवहारके लिए तो अच्छा है । यदि मनुष्यकी इन्द्रियाँ निगंध काम करने लगे तो दैनन्दिनका व्यवहार न सध सके, पर यह बन्धन सूक्ष्म ज्ञानका विरोधी है । यदि किसी प्रकार शरीरका बन्धन ढाला किया जा सके तो इन्द्रियाँ चित्तसे समष्टि प्रभूत और यथाम्बु ज्ञानसामग्री उपस्थित कर सकें ।

एक और महत्वपूर्ण बाधा है । जो ज्ञान प्रतिभासित होता है यदि वह हमारे विचारों और वासनाओंके साथ मेल नहीं खाता तो चित्त उसको

स्वीकार नहीं करना चाहता । मूढग्राहने कारण मन्यनी प्रसाद हमको अप्रिय लगता है और हम उसकी ओरसे मुँह फेरकर ऐसे जानाभासनी कल्पना करते हैं जिससे हमारे अभ्यस्त जीवन क्रममें बाधा न पड़े । अपने चिरअभ्यस्त 'स्व' के रोग जानेना भय बुद्धिसे मुग्ध कर देता है ।

बहुतसे दाशनिष्ठ इन बातोंकी ओर ध्यान देना आवश्यक नहा समझते । यह उतना सामग्रीसे ही काम चलाना पयाप्त समझते हैं जो हमको साधरणायस्थान प्राप्त हो सकती है । परन्तु जो पृथक्ज्ञानका भूतना होगा वह ऊपर रही गयी बातोंसे महत्त्वसे समझेगा । वह इस बातका प्रयत्न करना चाहेगा कि शरीरको ज्ञानमें बाधक बननेसे रोगों काय और चित्तकी उन वृत्तियोंका दमन किया जाय जिनसे कारण वह निर्वस्वत्वकी उपलब्धि नहीं कर सकता । इस प्रकारके प्रयत्नको निदिध्यासन कहते हैं । निदिध्यासनके बिना सत्यका साक्षात्कार नहीं हो सकता । अगले अध्यायमें हमपर निवार होगा ।

४ कस्मादधिहरण

इस बातसे समझनेमें कठिनाई न होनी चाहिये कि विद्वत्स्वरूपको अवगत होने पर कस्मात्—क्या ?—पृष्ठनेकी जगह नहीं रहता । अस्मद्युष्मदात्मक जगत्का स्वरूप जैसा कुछ भी है वैसा है, वना क्या है वह नहा पूछा जा सकता, क्योंकि वह अन्तिम तथ्य, परम मत्य है, उसे किसीने किसी उद्देश्यसे सङ्कल्पपूर्वक नहा बनाया है । वह अपने आप ही है । वस्तुन अस्तित्व, सत्ता, में क्या-के लिए अग्रसाध नहीं होता । शास्त्रसे क्या—रामे ?—का उत्तर भोगा जा सकता है । विज्ञान भी क्या-का ही उत्तर देता है । विज्ञान जिस वाक्य कारण-शृङ्खलाकी नींवपर खड़ा होता है उसकी प्रत्येक कड़ी किसी न किसी जैसे ? का उत्तर है ।

५. त्रिनिधोगाधिकरण

मग्नद होनेसे हम यहाँ सवेन उस प्रश्नपर भी विचार कर लेने हैं कि दार्शनिक ज्ञानका त्रिनिधेय क्या है, यह किस काम जाता है। हमने अर्थ और कामकी मिद्धि तो हैंदनी न चाहिये क्योंकि इनका अन्तर्भाव विभिन्न विज्ञानाङ्गोंके क्षेत्रोंमें है। दर्शनमें हम वही मूल मन्ते हैं जिसने लिए उनका अनुशीलन किया गया था। धर्म हमसे दर्शनकी ओर ले गया था। दार्शनिक ज्ञान—त्रिनिधेय मूल-मूलका ज्ञान—धर्म ज्ञानका साधन होगा। हमसे उनसे ज्ञात होगा कि जगत्में हमारा क्या स्थान है, किम त्रिनिधेय साथ कैसा सम्बन्ध है, उस सम्बन्धसे हमारे कैसे वर्तन उत्पन्न होते हैं और इन वर्तनोंका किस प्रकार पालन किया जा सकता है। इससे साथ ही अज्ञानके कारण का इच्छाभिरात होता है वह नष्ट हो जायगा। वर्तनपालन करनेसे धमना आ जायगी। ज्ञानकी इस अन्तर्धारा का धर्ममेयममाधि कहते हैं। इस प्रकारका ज्ञान त्रिनिधेयका ही हो पर उसका लाम उस व्यक्ति तन ही परिमोहित नहा रह सकता। यह जो सब धोषित करेगा उससे और लोग भी प्रेरण करगे। उनका ऊँचा अनुभव न होनेके कारण सब लोगारे लिए यह साक्षात्कृत न हो तन भी ग्रीमार्थ हो सकता है क्योंकि उसने प्रसाशम यह अपने ज्ञान, अपनी अनुभूतियों, अपने साक्षात्कृत सन्धारे मामझरनको देन सँगे और अपने धर्मोंको न्यूनाधिक पहिचान सँगे। उसने आचारपर समानरी ऐसी व्यवस्था प्रतिष्ठित की जा सकती है जिसमें अधि काधिक मनुष्य अपने अर्थ और कामका उपयोग कर सँगे और अपने धर्मका पालन कर सँगे। पूर्णज्ञानकी नीवपर समाजका जो सङ्घटन होगा वह निर्दोष होगा। कालकी गतिसे जगत्से विलारने सम्बन्धमें ज्ञानका वृद्धि हो सकती है, प्राकृतिक वाचियाने उपयोगसे नये प्रकार जागिहत

हो सकते हैं, इसलिए समुदायके राजनीतिक या आर्थिक या सामाजिक जीवनकी नयी व्यवस्थाएँ आवश्यक प्रतीत हो सकती हैं परन्तु पूर्णप्रश्नके बताये हुए सिद्धान्त सदैव श्रेयस्कर रहेंगे। यह सिद्धान्त उसने निदिध्यासन द्वारा परिशोधित चित्त द्वारा साक्षात्कृत होंगे इसलिए वैज्ञानिक प्रगतिमें उन पर प्रभाव नहीं पड़ सकता। हाँ, यह निःसन्देह आवश्यक है कि देशकाल-पात्रके अनुसार उनकी सामास्य और उनका प्रयोग करनेवाले भी धर्मश्रद्धा अर्थात् सच्चे दार्शनिक हों। जो दार्शनिक मत निदिध्यासनसे त्रिना स्थिर किया जायगा वह इस प्रकार सत्य नहीं हो सकता। उसपर दार्शनिकने अपने चित्तसे सस्फूर्ति की छाप होगी और उसकी यथार्थता उस सामग्रीपर भी निर्भर करेगी जिसका उसने उपयोग किया होगा। यह सामग्री तत्कालीन वैज्ञानिक उन्नति का परिणाम होगी। परन्तु फिर भी, इन सब दृष्टियोंसे होते हुए भी, ऐसा मत सत्याग्रहे मर्यादा निर्हीन नहीं हो सकता। अव्यवस्थामें प्रत्येक व्यक्ति को अपना मार्ग अपने स्वार्थ, अपने अर्थ और काम, को प्रधान लक्ष्य मानकर चुनना पड़ता है। स्वार्थों के तात्कालिक सङ्घर्षसे अनुसार वैयक्तिक और सामूहिक जीवनका नियमन होता है। किसी भी दार्शनिक सिद्धान्तसे आधारपर व्यक्ति और समुदायके जीवनको सङ्घटित करना अव्यवस्थामें तारतम्य श्रेयस्कर है।

ज्ञानका यह बहुत बड़ा विनियोग है परन्तु जानीके लिए मात्रमे बड़ा उपयोग अज्ञानकी निवृत्ति है। अज्ञान बन्धन है, ज्ञान उस बन्धनका फटना है। बन्धनका फटना, अज्ञानसे मुक्तप्राप्त पाना, मोक्ष, स्वतः लक्ष्य है। यह सब परम श्रेय, परमानन्दस्वरूप, है।

छठाँ अध्याय

निदिध्यासन

१. योगस्वरूपाधिकरण

निदिध्यासनरी प्रक्रियाका नाम योग है। योगका उद्देश्य है चित्तको ऐसी अवस्थामें ले आना जिसमें यह ज्ञानका निर्गुण साधन बन सके। योद्धेस २२ सन्तों हैं कि ज्ञानरी प्राप्तिमें मुख्य साधक यह है—चित्तकी २४ शक्तियों जिनको इन्द्रिय कहते हैं शरीर स्वी स्थूल सूक्ष्म काम स्नेहसर ग्राह्य है, इसलिए बहुत-से विषयोंका ग्रहण नहा कर पाता। इन्द्रियाकी यह निरक्षता पूर्ण दार्शनिक मानने मार्गमें बाधक है परन्तु जगत्में व्यय हारनी दृष्टिमें उपयोगी है। शरीर इसलिए बना है कि उसका द्वारा हमारी भूषण, कामवासना आदिकी वृत्ति हो। इस कामने लिए परिमित इन्द्रियशक्ति हो उपयुक्त है। यदि वासनाएँ और शरीरिण आकर्षकताएँ यही २४ और इन्द्रियाँ निर्गुण हो जायें तो जीवन निर्गुण अवस्थामें हो जाय। यदि स्त्री पुरुष अपनी आँखोंसे एक दूसरेसे शरीरके भीतर होनेवाली क्रियाआती स्पर्श देख सकें तो क्या कभी भी योग सम्बन्धने लिए प्रवृत्त हो सकते हैं? जो मनुष्य स्त्री और पुरुष भीतर देख सके, उनके कलेबमें होनेवाले जीवनों देख सके यह क्या कभी भी अपनी भूत प्रणम सिद्ध सज्जना है? जो पुरुष सत्त्वरूपसे मनमें प्रवेश भी कर पाते हैं उनका यथार्थ ज्ञान नहीं हो पाता क्योंकि चित्त स्वयं उनको रोक देता है; किसी विषयपर देर तक चित्तको टिकाना कठिन होता है—चित्त-

का स्वभाव ही परिणाम है। जिस प्रकार समुद्रमें लहरें उठती रहती हैं उसी प्रकार चित्तमें प्रज्ञान उठते रहते हैं। एक आता है, दूसरा जाता है। परमा अभिभव, दूसरेमा प्रादुर्भाव निरन्तर होता रहता है। इस प्रवाहमें कोई विषय ठहर नहा सकता, प्रत्येक प्रज्ञानका पृथक् विषय होता है; यदि बाहरी विषयोसे हटकर चित्त अपने स्वरूप और अपने भीतर सञ्चित वासनाओं, संस्कारों और स्मृतियोंका प्रत्यक्ष करना चाहता है तब भी कठिनाई पड़ती है। उधर गहरने विषय इन्द्रिय द्वारों से सटपटाते रहते हैं, इधर चित्त प्रवाह निभी एक भीतरी विषयपर रुक नहा पाता। वासनाएँ सत्यपर पर्दा डालती रहती हैं। नग्न सत्यका सामना करनेमें भय लगता है। चित्तका एषभूत विकास भी साधारण जीवनयात्रा—अर्थ और काम—के भोगके अनुकूल है। जो एनने ऊपर उठना चाहता है उसीके लिए इसमें बन्धन प्रतीत होता है। योगका उद्देश्य इन कठिनाइयोंपर विजय पाना है। उसके अभ्याससे इन्द्रियाँ शरीरके स्थूल बन्धनसे छूटकर अपने विषयोंका सम्यक् ग्रहण करनेमें समर्थ होती हैं; चित्तमें एकतानता आती है अर्थात् यद्यपि वह अपना परिणमनशील स्वभाव नहीं छोड़ता परन्तु एक विषयपर यथेच्छ कालतरु लगाया जा सकता है, ऐसा हो सकता है कि जिन प्रज्ञानोंका अभिभव और प्रादुर्भाव हो उनसे विषयोंमें समानता हो, उसमें एकाग्रता आती है अर्थात् सर्वाग्रताही अवस्थाका, जिसमें एक साथ कई विषय उपरिष्ठ रहते हैं, धर होकर एकार्यताकी अवस्था आती है जिसमें एक कालमें एक ही विषय चित्तमें रहता है; पहिलेने सत्यागमन इस प्रकार निरोध हो जाता है कि अर्थ मात्र निर्वास हो अर्थात् अहङ्कार की तुलिकासे अहङ्कारा वस्तुस्वरूप बुद्धिसे सामने आवे। तुच्छ विवृत भोग-लिप्सा और वासनाओंपर नियम प्राप्त होती है, निरुद्ध अर्थनाममय 'त्व' का मोह छूट जाता है और दृढतासे साथ सत्यका साक्षात्कार

कर्मों की शक्ति प्राप्त होती है। चित्तों इस अवस्थाको, जब वह अभिजात मणिके सदृश पारदर्शी हो जाता है, समाधि कहते हैं।

२. चैरान्याधिकरण

यह साधारण अनुभवही गत है कि जब किसी बड़े कामसे करना होता है तो चित्तों और गतों की ओरसे सँचन पड़ता है। जितना ही बड़ा काम होता है उतना ही दृश्य गतोंसे ये लगाव होना आवश्यक हो जाता है। विद्यार्थी, कलाकार, वैज्ञानिक प्रयोगकर्ता—यह सब अपनेको जितना ही जगत्से प्रपञ्चसे अलग कर पाते हैं उतना ही अपने उद्देश्यमें मगल होते हैं। वैज्ञानिक जिज्ञानसे लिए भी यही विधान है। जो अपने अर्थ और कामके पीछे दौड़ता फिरता है वह सत्यका अन्वेषण नहीं कर सकता। जो लोग स्वर्गादिके लोभी हैं उनसे लिए भी यह मार्ग मन्द है। इन सुगमों की जड़म रग है। गमसे द्वेष भी उत्पन्न हो जाता है क्योंकि सुगमों से रोजिर्गामें कभी न कभी किसी न किसी रूपमें सहर्ष अवश्यम्भावी है। अतः जो ज्ञानका सच्चा रोजी है उसको विरचितशील बनना ही पड़ेगा। कुछ वैराग्य, अर्थात् अर्थ और कामों की ओर अभि-
 रूचि का अभाव, तो परिलेसे ही रहा होगा, अन्यथा चित्त ज्ञानान्वेषणकी ओर झुनता ही नहीं, कुछ वैराग्य अनन्यथा उत्पन्न कर देता है, कमसे कम इतना तो होता ही है कि विद्यार्थी और शोधकर्त्ताओं की भौतिक दर्शनके अध्येताओं की मुख्योपयोगिता अवकाश कम मिलता है और कुछ अरुचि भी हो जाती है। परन्तु इतना पर्याप्त नहीं है। ऐसे व्यक्तियों के लिए चित्तों ऐसे मुखौटे पहना चाहिये। पुराने अन्याय, पुराने संस्कार बार बार विषयों की ओर खींचेंगे परन्तु उनसे लड़ना चाहिये। मिस्त्रोंसे घबराना न चाहिये। फिर उठकर आगे बढ़ना चाहिये।

३. चित्तप्रसादाधिरूपण

सारा समय तत्त्वचिन्तनमें बिताना सम्भव नहीं है। जिज्ञासुको कुछ न कुछ जगत्या करना पड़ेगा। जाग्रत अवस्थामें क्षणभर भी निद्रिय रहना सम्भव नही है। जो काम किया जायगा वह चित्तपर अपने स्वरूप छेड़ जायगा और यह स्वरूप जागे चलकर शानोपलब्धिसे मार्गके काटे बनेंगे। इसलिए यह उचित है कि ऐसे काम किये जायें जिनके स्वरूप करने के कम हानिकारक हों। इस प्रकार नाम करनेसे, जिसमें अपने स्वाध्याय स्थानमें दूसरोंका हित लक्ष्य रखा जाय, जो स्वरूप करते हैं उनमें रोंधने की शक्ति बहुत कम होती है। काम करते-करते इन भावोंमें नैष्कर्म्य कहते हैं। नैष्कर्म्यकी चार मुख्य अभिव्यक्तियाँ होती हैं अर्थात् वह चार प्रकारसे प्रकट होता है। इनमें मैत्री, करुणा, मुदिता और उपेक्षा कहते हैं।

ससारमें सुखकी मात्रा बढ़ाना मैत्री और करुणा है। सुखीने सुखमें वृद्धि करना मैत्री और दुःखियोंको सुखी बनाना करुणा है। न बैठे बैठे आशीर्वाद देना मैत्री है, न बैठे बैठे चार ओरों गिरा देना करुणा। मैत्री और करुणा प्रयत्नापेक्षी हैं, निष्प्रयत्न हैं। जो लोग अच्छे कामोंमें, लोकसंग्रहमें, अपने धर्मके पालनमें, लगे हैं उनके मार्गको निरुपेक्षक बनाना, उनकी सहायता करना, उनकी प्रोत्साहन देना मुदिता कहलाती है और जो लोग कुमार्गगामी हों, लोकलोत्पीडनमें रत हैं, उनके साथ घृणा न करते हुए उनके और दूसरोंके हितकी दृष्टिसे उनकी विषय गमनसे रोकना उपेक्षा है। मुदिता और उपेक्षा भी कारण भावनाएँ नहीं हैं, इनके लिए भी सक्रियताकी अपेक्षा है। इन चारोंके लिए विवेक बुद्धिकी भी अपेक्षा है। विवेकसे ही सत्य, असत्य, सुख, दुःख, पुण्य, अपुण्यकी पहचान होती है। मत्प्रतिपक्षानसे सुखी होता है, रोगी चङ्कुषी और यौनेमें दुःखी होता है। जब लोगोंकी प्रवृत्तिसे ही सुख-

दुःखकी पहचान नही हो सकती । ऐसा हो सकता है कि जो प्रेम हो वह श्रेय न हो । मैत्रा आदिमा यथायत् पालन ता तत्र हा तत्र इनका अनुसरण करनेवाला स्वयं पूर्ण जानी हो । निष्ठा ता ज्ञानके मार्गपर अभी चले रहा है । इसलिए उससे भूठ हागी, इन भूयसा परिणाम भी उठा होगा, फिर भी यदि उसकी भावना शुद्ध है और ज्ञान का प्रसर उद्विष्ट नाम लेता चलता है तो भूल सुधर भा संशर्गा जाए उनके मस्कार गृह्यत धुरे न होंगे । ज्ञा ज्ञा ज्ञान उद्वेगा बुद्धि शुद्ध होती जायगी और धर्माधर्मादि की परत उद्वेगी जायगी । इन प्रकार ज्ञानपथपर जासुद्ध व्यक्तिकी यह साधना लोकहितका साधन रहेगी ।

नैऋत्यका सबसे ज्ञान लाभ यह है कि वह मैत्र, अपना पराया, की उस भित्तिकी पोली नर देता है जा स्वार्थमह्वरक लिए उपचाक भूमि का काम करती है । चिन्ता ही अपनी गमनाआना दमन करने परार्थकी कर्मका नोदर उनाया जाता है उतना ही चित्तका निरुपे कम होता है और वह वस्तुमूर्तको समझनेमें समर्थ होता है । उपमन्—जैव—का गृह्यत गडा अत्र दूसरे प्राणी, उनसे चित्त आर उनका चैवर्ण हैं । हम उनको अपने जहङ्गारके पदके भीतरसे देखने - । मैत्री जादि भावना चतुष्पथके मतत अभ्याससे यह पदक्षीना होता जाता है और हम दूगचने यथायत् ज्ञानने पाम पहुँचने जाते हैं । चित्तका ऐसा दशाका नाम प्रसाद है ।

४. व्रताधिकरण

व्रतका अर्थ है शुद्ध चरित्र और आचरण । या ता प्रचेन मनुष्यको व्रती होना चाहिये परन्तु योगीने लिए तो व्रताचार अनिवार्य है । जव्रती योगी हो ही नहीं सकता । सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्य और त्याग योगाके

महाव्रत है। इनका पालन करना सुकर नहीं है। चित्त रहने ढूँढता है, पदे-पदे प्रलोभन मिलते हैं, स्वल्प ऐंसा घीरे घीरे होता है कि पता भी नहीं चलता। इसलिए सतन् सनक रहना आवश्यक है। त्योंके अनुष्ठानसे असीम लाभ होता है। इस समय हमारी बहुत सी दैहिक और चैत शक्ति असदाचरणसे नष्ट होती है। चित्त बहिर्मुख बना रहता है, इसीसे विविध रहता है। यदि उसका यमन किया जाय तो इस शक्तिका सञ्चय हो और उसे चित्तको अन्तर्मुख करके एकाग्र मनानेमें लगाया जा सके।

महाव्रतोंके अनुष्ठानमें बुद्धिका सहयोग आवश्यक है। किसी पुस्तक या उपदेशमें सत्य, ब्रह्मचर्य, अहिंसा या त्यागकी सर्वाङ्गोन शिक्षा नहीं मिल सकती। रोगोंसे यह कहना कि वैद्य गुश्तरी व्याधियों असाध्यप्राय समझता है सत्य नहीं है, और न फेरल शस्त्र प्रयोगसे शयको विच्छा रखना अहिंसा है। कभी कभी जाततापीका हनन भी अहिंसा हो सकता है। उद्देश्य यह होना चाहिये कि दूसरोंके साथ तब उसका भी कल्याण हो।

महाव्रतोंके मुख्यप्राप्त ध्यान उपव्रतोंका है। तप और श्रद्धा उपव्रतोंके प्रतीक हैं। जो तपस्वी और श्रद्धाट नहीं है उसको योगमें सफलता नहीं मिल सकती। तपके अनेक भेद हैं। खाने-पीनेका नियमन अर्थात् मांस और मदक तथा नाडि-उत्तेजक द्रव्योंका वर्जन, मितार, मितनिद्रा, मितभाषण, अग्रहास और अपहासका परित्याग, तितित्वा अर्थात् शीत-उष्ण, धुंधा वृष्णाका सहन, पठन-पाठनमें भी ऐसे वाङ्मय का अध्ययन जो श्रेयस्कर अर्थात् ज्ञानलब्धिके अनुकूल मानस वातावरण उत्पन्न करनेवाला हो, यह सब तपके रूप हैं।

श्रद्धाका अर्थ अन्धविश्वास नहीं है। योगी विश्वमें स्वरूपका साक्षात्कार करने चला है, उसे शब्दप्रमाणके भरोसे नहीं बैठना है,

इसलिए उसे इस प्रकार किसीपर विचार करना आवश्यकता भी नहीं है। परन्तु इतना विश्वास होना चाहिये कि विश्वस्वरूप ज्ञेय है, उसको जाननेके लिए अथक परिश्रम करना होगा। जो ज्ञानलाभ अतक प्राप्त हुआ है वह अभिमानके लिए हेतु होनेके स्थानमें नम्रता और विनयमें एक पाठ है। भद्राका एक बड़ा अङ्ग यह भी है कि जहाँ यह विश्व अपने स्वरूपमें उस व्यक्तिके सामने आवृत्त रहता है जो केवल भोगका इच्छुक है वहाँ यह उसे उसके सामने खोल देता है जो ज्ञानका रोजी है। यह भावना अभ्येपरने पथको सुगम प्रतीती है।

जो रोगी है उसको योगी बननेके पहिले स्वस्थ बनना चाहिये। जिसमें भोजन नहीं पक्ता, यात रातमें शिरोव्यथा होने लगता है, जरासा खटनेमें निद्रा भाग जाती है, तोंद निरली हुई है, मांस लट्ख रहा है उसे अपनी निजिस्सा करानी चाहिये। इसी प्रकार जो व्यक्ति चिन्ता, लज्जा, भयक शिस्तर बना रहता है वह भी योगदीक्षाका अधिकारी नहीं है। लग मृत्युके डरसे योगी नष्ट बनते, कृषी उपायकी कलना करने चाहिमाम चाहिमाम करते हुए उसकी शरणमें दोड़ते हैं। रांग टुरलके लिए नहीं है। जो तप नहीं कर सकता वह पूर्णज्ञानका अधिकारी नष्ट है।

७ प्राणाधिकरण

तत्त्वचिन्तन, गम्भीर विचार, शान्त वातावरणमें शान्तिसे साथ बैठ कर ही हो सकता है। योगीको भी एरान्त और स्वच्छ तथा काँडेमफोडे, शोरगुलसे मुक्त स्थानका सेवन करना चाहिये। वह अपने चित्तको नियन्त्रणमें लाना चाहता है। गत्वान् शत्रुने सहायतासे पकड़ कर देनेसे उसपर विजय पाना मुश्किल हो जाता है। योगी इसी युक्तिसे काम लेता है। शरीरमें मेरुदण्डके भीतर जो नाडिराज है उसे सुषुम्ना कहते हैं।

उपमं स्थान-स्थानपर नाडिकोष्ठ है जिनमें नाडितन्तु निरुद्धे हुए हैं। इनमेंमें कुछ तो शायदा प्रशाचाम रेंडरर शरीरसे बहिर्भागमें फैले हुए हैं और कुछ ऊपर कण्ठसी ओर जाते हैं। इनके प्रकार निरुद्धे भीतर मस्तिष्क है जो नाडिकोष्ठा और तन्तुओंका गुच्छा है। मस्तिष्क और सुषुम्ना में जहाँ होता है उस जगहका प्रदरन्ध्र कहते हैं। सुषुम्ना तो बड़ी समाप्त हो जाती है परन्तु उसमें स्थित नाडिकोष्ठसे जाये हुए तन्तु मस्तिष्कमें जाते हैं। यहाँ उनका विशेष केन्द्रोंसे सम्बन्ध होता है। ऑल, कान, नास और निक्षामे जाये हुए तन्तुजाल भी मस्तिष्कमें संघा सम्बन्ध है। नास निरुद्धे आघातसे नाडितन्तु प्ररम्भित होते हैं। यह प्ररम्भन उनके मूल नाडिकोष्ठ तर पहुँचता है। यदि यह कोष्ठ गुपुम्नामें है तो ऊपर जानेवाले तन्तु क्षोभमोमस्तिष्क तर पहुँचाते हैं, ऑल, कान से जाये तन्तु और उनके कोष्ठ मस्तिष्कमें सीधे क्षुब्ध कर सकते हैं। यदि क्षोभ हल्का हुआ तो चित्ततर प्रभाव नहीं पड़ता परन्तु यदि बाहरी आघात तीव्र हो तो मस्तिष्कमें उग्र क्षोभ होगा और फिर चित्तपर भी प्रभाव पड़ेगा। आघात पहुँचानेवाली वस्तुका मनमें मन्त्रित्व रूपम प्रवेश होगा। मन्त्रित्वसे प्रत्यय पड़ेगा और फिर बुद्धि अध्यवसाय करेगा। अध्यवसायके कर्तृरूप यदि कोई सङ्कल्प हुआ तो वह फिर मस्तिष्कमें क्षोभरूपमें प्रकट होगा और मस्तिष्कसे नाडिकोष्ठा और तन्तुआ द्वारा मासपेशियों तक पहुँचेगा। इस प्रकार सुषुम्ना और मस्तिष्क मिला कर जो नाडिसंस्थान है वही बाहरी जगत्से सम्बन्धका साधन होता है। उसके द्वारा बाहरी वस्तुकी क्रिया चित्तपर जानने रूपम और चित्तकी प्रतिक्रिया बाहरी वस्तुपर शरीरकी चेष्टा - विशेषके रूपम होती रहती है। अन्तर नाडिसंस्थान काम करता रहेगा तर तर चित्तका निश्चित रहना स्वाभाविक है। जो शक्ति नाडियामें

दीटती है, जो उनको परिचालित करती है, उसको प्राण कहते हैं। चित्त और प्राणों का अन्योन्याश्रय है। दोनों साथ साथ चञ्चल और साथ साथ निश्चल देख पड़ते हैं। योगी इस बातको जानता है, इसलिए वह चित्तको निश्चल बनानेके उद्देश्यसे प्राणको निश्चल बनानेका उपाय करता है। चित्तस्थैर्यकी ओरसे प्राणस्थैर्य मुख्य है क्योंकि प्राण का शरीरमें मीमांसग्रन्थ है। प्राणका नियन्त्रण करनेके लिये प्राणायाम कहते हैं। जो तो रूढ़िसे जोषधियाँ हैं जिनके उपचारसे नाडिसंस्थान निश्चित बनाना जा सकता है परन्तु जोषधि नाडिकारो रोगों बना देती है जो योगीका अस्वीकृत नहीं है और उनका प्रभाव यह होता है कि चित्त मूढावस्थाको प्राप्त हो जाता है जो रागके लिए अनुपयोज्य है। इसलिए योगी दूसरी विधियोंका आश्रय लेता है। प्राणायामके अभ्यासमें वह पहिले मुपुम्नाके निचले भागमें स्थित नाडिकोष्ठा और उनसे सम्यक् नाडितन्तुआते प्राण नीचेनेमें समर्थ होता है। इसका तात्पर्य यह है कि नाडिसंस्थानके इस भागमें योग के अभ्यासकालमें प्राणमन्दार नहा जाता, अर्थात् शरीरमें जिन भागसे वह तन्तु सम्यक् है वहाँका नाडि निषयागत मस्तिष्कको सुख और एतद्दशांश चित्तको स्थित नहीं कर सकता। उतना भाग अभ्यास कालके लिए शून्य, जट, हो जाता है। धीरे धीरे मुपुम्नाक एक भागसे दूसरे भाग तक बढ़ता हुआ यह क्रम मस्तिष्क तक पहुँचता है। इसीसे मुपुम्नानाडीमें प्राणको ब्रह्माण्डमें बदलना कहते हैं। अभ्यासके दृढ़ हो जाने पर बाह्य विषयोंकी चित्तपर क्रिया और चित्तकी बाह्य वस्तुओं-पर प्रतिक्रिया दोनों ही स्वर्गमय की जा सकती है। प्राणका जो पद्यों नीचेसे प्रवाह होता जाता है त्यों त्यों वह सञ्चित शक्ति इन्द्रियोंकी संगममें लगती है, इन्द्रियाँ अपने अपने विषयोंको ग्रहण करनेका अद्भुत

बल प्राप्त करती है और विषयकारी आघातोंके क्रमशः कम होते जानेसे चित्तम एतद्विषयताका लाना मुम्वर होता है। वह जिन विषयोंपर जमता है उनसे दूरतक जमता है। इस प्रकार युष्मत्का अध्ययन, उसके स्वरूपका ज्ञान, अशेष और मर्मस्पर्शा होता है। जब ऐन्द्रिय नाडितन्तुओं और कोष्ठोंमें प्राणकी गतिका अवरोध हा जाता है और उसका सञ्चार मस्तिष्क मानमें रह जाता है उस समय चित्तका बाह्यजगत् से सम्बन्धनिच्छेद हो जाता है। वह अपने सरसारा और पासनाओंमें विषय बनाता है। ज्यों ज्यों चित्त इनसे ऊपर उठता है त्या त्या अस्मत्-के स्वरूपका आविर्भावधर विशद ज्ञान होता है। इस प्रकार प्राणका नियमन योगीको चित्तके नियमनमें सहायक होता है। किसी अच्छे जानकारका देखरेखमें ही प्राणायामका अभ्यास रिया जा सकता है, अन्यथा उसमें कई प्रकारकी व्याधियाँ उत्पन्न हो सकती हैं और कई प्रकारके मानस त्रिभारके उत्पन्न होनेकी भी आशङ्का रहती है।

६. समाध्यधिकरण

योगीका मुख्य लक्ष्य चित्तको संयत करना है। उसको किसी एक विषयपर लगाने और वहाँसे हटजाने पर फिर वही संचिन्तन स्थानों धारणा कहते हैं। धारणाके दृढ होने पर जो अवस्था आती है उसे ध्यान कहते हैं। ध्यान क्रमशः समाधिमें परिणत हो जाता है। समाधिमें चित्त निश्चल सा हो जाता है। निश्चलताका एक रूप शून्य हो जाना है। वह पूर्वावस्था मान है परन्तु बहुतमे साधक यहाँ रुक जाते हैं। जबतक समाहित चित्तका विषय स्थूल रहता है अर्थात् जबतक विश्वसे इन्द्रिय ग्राह्य अंशका स्वरूप ज्ञेय रहता है तबतक समाधिमें वितर्कसमाधि कहते हैं। जब स्वयं इन्द्रियाँ और चित्तके प्रत्यक्ष और निपट हो

लगते हैं उस समय त्रिचारसमाधि आरम्भ होती है। ऐसा भी समय आता है जब द्रष्टा अपने-ही भीतरी गहरी अन्य सब विषयोंसे हटाकर अपने स्वरूपको, अस्मत्ता, जन्तुस्तमको, विषय ज्ञाता है। उस अवस्थाको भी पार करके जिस दशाम युष्मदस्मदात्मन विवक्षा सारा रहस्य खुल जाता है, जिस अवस्थाम त्रिवस्वरूपका सम्पूर्ण साक्षात्कार हो जाता है, जो ज्ञानकी परमावस्थाभूमि है, उस समाधिको असम्प्रज्ञात समाधि कहते हैं।

समाधि इसी-से नहीं है। जो चित्त विक्षिप्त था उसीको समाहित करना होता है। वह सहसा अपने पुराने कलेवरका परित्याग नहीं कर सकता। वासनाएँ, स्मृतियों, पुराने रिश्तों और अध्यात्म उसमें भरे पड़े हैं। उनसे अवच्छिन्न होकर ही वह नये विषयोंका ग्रहण करता है। इसलिए जो ज्ञान होता है वह शुद्ध नहीं हो सकता। आसीन होकर बैठ जानेसे ही अनुभूतिने दोष नहीं मिट जाते। योगाम्याम जादू नहीं है। योगी उसी कामको नियमितरूपसे करना चाहता है जिसे अपने अपने व्यवसायोंमें कवि, वैज्ञानिक, व्यापारी, सभी थोड़ा-बहुत करते हैं। इसलिए त्रितर्कसमाधि साधारण ज्ञानमें कुछ ही शुद्ध होती है। विचारसमाधि उससे अधिक शुद्ध होती है। ज्यों ज्यों अन्तःकरणके पुराने संस्कार दमते हैं, ज्यों ज्यों वह स्वभावशून्य हो जाता जाता है, त्यों त्यों वह वस्तुम्वरूपका अधिनाधिक बोधन होता जाता है। इसी क्षमकी दृष्टिसे योगीने आचार्यों ने त्रितर्क सन्नितर्क और विचारके सविचार निर्विचार दो भेद किये हैं। यदि साधक स्वयं साधन न हो, यदि उसका देशिक सावधान न हो और यदि अभ्यासके आरम्भ-कालमें बराबर मनन और त्वाध्याय न किया जाय तो योगीने लिए त्रितर्कसमाधिसे ऊपर उठना असम्भव हो जायगा और वह अपने नये अनुभूति-को, त्रितर्क मात्रा बहुत थोड़ी होगी, पुराने संस्कारोंके साँचेमें

ढालकर सत्यता एक विकृत रूप बना लेगा। यह योगी निश्चयना होगी।

समाधि जतीन्द्रिय प्रत्यक्षकी परमावधि है। समाधिज ज्ञान किसी प्रमाणान्तरका, अनुमान या शब्द या तर्ककी, अपेक्षा नहीं करता। वह स्वयं अन्य प्रमाणोंकी और तर्ककी कसौटी है। अन्य सब साधनाने प्राप्त हुए ज्ञानका उसमें अन्तर्भाव होता है। उसने प्रकाशमें सब ज्ञान शोका परस्पर सम्यन्ध स्पष्ट हो जाता है और इनको मिलाकर विश्वस्वरूपकी समझनेमें जा तुष्टिमें रह जाया करती थी वह दूर हो जाती है। अतस्यों का निशेष प्रत्यक्ष हो जाता है। अर्थात् और अनागत सिमटकर वर्तमान निन्दुपर आ जाते हैं।

वस्तुतः जस्तक प्रत्यक्ष नहीं होता बरन् बुद्धिको श्रम करना पड़ता है तभी तब प्रश्न रहते हैं, समस्याएँ रहती हैं। कुछ प्रत्यक्ष हुए, उनके बीचमें चित्त अपनी ओरसे सम्यन्ध निर्माण करता है। पूरा प्रत्यक्ष न होनेसे तर्क करना पड़ता है। यहाँ तब सशयादिन लिए जगह रहती है। साक्षात्कार होने पर सशयाका धष हो जाता है, शङ्काएँ लिख भ्रम ही नहीं रह जाता, समस्याअथा लोप हो जाता है।

यह ज्ञान स्वसत्त्व है। इसकी भाषाएँ द्वारा पूरा पूरा व्यक्त करना असम्भव है। परन्तु जो ज्ञान केवल ऐन्द्रिय अनुभव और तर्कमें प्राप्त होता है और भाषाएँ द्वारा व्यक्त किया जा सकता है वह अधूरा है। जो दर्शनका सच्चा विद्याया, सत्यता सच्चा रोजी हा, उसको निदिष्टासन करनेमें सिवाय उपायान्तर नहीं है। जो योगी नहीं है वह दार्शनिक ज्ञानके विषयमें प्राप्त नहीं माना जा सकता। अज्ञाननिवृत्ति स्वरूप तो आनन्द-स्वरूप है ही, जानोपलब्धिका यह राजभार्ग भी कठिन होते हुए आनन्द-मय है।

सातवाँ अध्याय

दिक् और काल

१ सत्कार्याधिकरण

विश्वना नाम जिसने जगत् रचा उसने गम्भीर बुद्धिमत्ताका परिचय दिया 'था । जगत्ना अर्थ है चलनशील, गतिशील । साधारणतः गतिना तात्पर्य होता है एक स्थानसे दूसरे स्थानको जाना । परन्तु जगत्के सम्बन्धमें यह मोमासा नहीं हो सकती । समूचा जगत् स्थान परिवर्तन नहीं कर सक्ता क्योंकि जिनने स्थान है सब उसके भीतर हैं । कुल अपने भीतर चल नहीं सक्ता, उसके बाहर चलनेकी कोई जगह नहीं है । पर जगत् कभी स्थिर नहीं रहता । उसमें उस दूसरे प्रकारकी गति है जिसको परिणाम कहते हैं । उसका दृश्यरूप प्रत्यक्ष परिवर्तित हुआ करता है । जो पदार्थ परिणत होता रहता है उसको धम्मा और उसके विभिन्न रूपोंको उसकी विभिन्न अवस्थाएँ कहते हैं । कुण्डल, कटा, जेगूटी, पदक, कटोरी अवस्थाएँ हैं, सोना धर्मा है । विश्वका स्वरूप जिसकी दार्शनिकों खोज है, धम्मा है, विश्वकी जिन जिन रूपोंमें हमको प्रतीति होती है वह सब उसकी विभिन्न अवस्थाएँ हैं । अवस्था और धर्मा एक दूसरेसे पृथक् नहीं किये जा सकते । सभी अवस्थाएँ उस एक धर्माकी हैं इसलिए किसी एक अवस्थानो उसका स्वरूप नहीं मान सकते । जिसको सब अवस्थायोंका प्रत्यक्ष हो वही यह कह सक्ता है कि मैं धम्माको जानता हूँ । यह हमारे अन्तःकरण और उसके उप-

करणों में अनावृत्ति परिणाम है कि हमको धम्माका परिचय एक साथ न होकर उत्तरोत्तर होता है। जो अवस्था पहिले कभी उसको कुछ लाभ साधन और जो पीछे जायी उसको कार्य कहने हैं। कभी कभी ऐसा प्रयोग न करके धम्माका कारण और उसमें सब अवस्थाओंको कार्य कहा जाता है। कुछ लोग ऐसा मानते हैं कि सोना कारण है, कुण्डलादि उसका कार्य हैं। यदि सोनेको गगन पर पहिले कुण्डल बना, फिर उसे गगन पर उड़ा, फिर इसी प्रकार कटोरी तो यह माना जायगा कि सोनेका किण्वर्ण कार्य नष्ट हुआ और कुण्डलको कार्यको उत्पत्ति हुई, फिर कुण्डलका विनाश हुआ और जंगूटीको उत्पत्ति। यां ही विनाश और उत्पादका क्रम चलता जाता है। सोना नामका द्रव्यसे अपने कुछ स्थिर गुण हैं जो इन कारणोंमें अनुस्यूत रहते रहते हैं। इन मतों के अनुसार करनेमें कई कठिनाइयाँ पड़ती हैं। यदि ऐसा माना जा कि अपरिणामी द्रव्यको कारणसे कार्य उत्पन्न और नष्ट होने रहते हैं। यह मानना पड़ेगा कि अपनी उत्पत्तिमें पहिले कार्यका अस्तित्व प्रभाव था। यह कहा-से हों हुआ। दूध नामके द्रव्यमें दही नाम कार्यका और सोना नामके द्रव्यमें कुण्डल नामके कार्यका प्रभाव था। जो नहीं-ने ही हों बनता है तो फिर कभी ऐसा भी हो जाय जायदे कि दूधमेंसे कुण्डल और सोनेमेंसे दही बन जाय। पर ऐसा न होता। दूधसे ही दही बनता है, इसलिए ऐसा मानना पड़ेगा कि फिर न किसी रूपमें दूधमें दही पहिले ही था। इसी प्रकार सोनेमें कुण्डल कटोरी, उड़ा, सब कुछ था। कार्यका अभाव नहीं था, यह अस नहा था, कारणमें जीवन्मुक्ते था, सत् था। इसलिए स्थिर गुणका कारण द्रव्यके कार्योंके उत्पाद और विनाशकी कल्पना करनेकी अपेक्षा य मानना अधिक युक्तिमय प्रतीत होता है कि धम्मापरिणामशील है।

उसने सभी अवस्थाएँ गीजरूपेण विद्यमान हैं, परन्तु उनका क्रमागत साक्षात्कार होता है और प्रत्येक अवस्थाके परिचायक लक्षण या गुण प्रकट होते हैं। जिसको कागोंका विनाश और उत्पत्ति कहा जाता है वह वस्तुतः एक ही अवस्थाने प्रत्यक्षका शान्त आर दूसरेके प्रत्यक्षका उदय होना है। जिस प्रकार समुद्रमें एक तरङ्ग दबती और दूसरी उठती है उसी प्रकार चित्तमें वृत्तियोंका दबना और उठना होता रहता है। अवस्थाजैसी क्रमिक आभिव्यक्तिका विकास भी कह सकते हैं।

२. निमित्ताधिकरण

उपरके अधिकरणमें हम जिस प्रकारके कारणों सम्बन्धमें विचार करते हैं उसको उपादान कारण कहते हैं। उपादान यह कारण है जिससे या जिससे कार्यकारी उत्पत्ति होती जाती है। जैसे, दहीका उपादान कारण दूध, कुण्डलका सोना, ग्रेफ़ी मिट्टी है। परन्तु अनेके उपादान कारणों ही काम नही चलता। मोर्द न कोर्द ऐसी बाहरी वस्तु चाहिये या उपादानसे कार्यकारी उत्पन्न करे या उत्पन्न होनेमें सहायता दे। कुण्डल तब बनता है जब सोना रानेको गढ़ता है, कुम्हारके बिना घड़ा नही बनता। एसा उत्पत्ति साधक वस्तुको निमित्त कारण कहते हैं। हम यह दिग्गल आय है कि जिसको उपादान कारण कहते हैं उसमें न असत् कार्यकारी, ऐसे कार्यकारी जो उसमें पहिलेसे विद्यमान न रहा हो, उत्पत्ति नहीं हो सकती। इसी प्रकार यह भी सरलतासे समझ में आ सकता है कि निम्ने निमित्त कारण कहते हैं वह भी असत् कार्यकारी उत्पन्न नहीं कर सकता अन्यथा म्याला सोनेमेंसे दही और सोना दूधमेंसे कुण्डल बना देगा। पर ऐसा नहीं होता। इसलिए यह स्पष्ट है कि हम व्यवहारमें कारण शब्दका सुभीतेके लिए मले ही प्रयोग

करें परन्तु जो पहिलेसे नहीं है उसकी कार्यरूपसे उत्पत्ति नहीं हो सकती । उपादान वह धर्मी है जिसमें सभी धर्म विद्यमान होते हैं । जब वह प्रकट होते हैं तब हम उनको कार्य कहा करते हैं । निमित्त स्वयं किसी प्रागभावयुक्त वस्तुको उत्पन्न नहीं करता; वह धर्मीको एक धर्मसे दूसरे धर्ममें परिणत होनेमें सहायता देता है । वह ऐसी परिस्थिति एकत्र करता है जिसमें वाञ्छित धर्मपरिणाम हो सके । मिट्टीमें घड़ा, कटोरी, दिया, हॉडी, रसपैल सभी वीजरूपसे हैं । कुम्हार रूपी निमित्त उसको इनमेंसे किसी एक धर्ममें या चारों चारों अनेक धर्मोंमें परिणत होनेमें सहायता देता है । यदि वह न होता तब भी मिट्टी परिणत होती रहती । वायु, पृथ्वि, आतप निमित्त उनमें उसको ठीकरा, ढंला, कीचट, धूल जैसे धर्मोंमें, जो सभी उसमें पहिलेसे विद्यमान हैं, परिणत कनाते । अविद्यमान धर्मको उपन्न करनेकी सामर्थ्य निमित्तमें नहीं होती । हवा-पानी सोनेको कीचट नहीं बना सकते । निमित्तका काम वही है जो खेत सींचते समय कृषक करता है । जल ऊँचेसे नीची भूमिसे ओर बहता है । यह उसका अपना स्वभाव है । किसान ऊपर उधर मँड काटकर उसको अपनी इच्छित दिशामें ले जाता है पर उसने स्वभावके प्रतिकूल दिशामें नहीं ले जा सकता । यदि पानी ऊँचेपर था तो किसी न किसी नीची दिशामें गिरता । उन सब दिशाओंमें गहना उसका भीतर निहित था । कृषक इनमेंसे किसी एक दिशामें गहनेमें सहायक हुआ ।

३. दिगधिकरण

प्रत्येक धर्मपरिणाम एक दृग्बिषय, एक घटना, है । अधिमान घटनाएँ किसी न किसी 'जगह' होती हैं । परीक्षणसे प्रतीत होता है कि इन्द्रिय द्वारा धर्मियोंके सभी धर्मोंका यह रक्षण है कि वह जगह घेरते

म्याभावित प्रतीत होता है। रेखागणितको दिक्का ज्ञान कर सकते हैं।

हमको दिक्में तीन दिशाओंकी प्रतीति होती है। समतलमें एक दूसरेको समकोणपर काटनेवाली दो दिशाएँ हैं और तीसरी इन दोनोंको समकोणपर काटती है। भौगोलिक शब्दोंमें इनको पूर्व-पश्चिम, उत्तर दक्षिण और ऊपर नीचे कह सकते हैं। परन्तु दिशाएँ वस्तुगत नहीं वरन् बुद्धि निर्माण हैं। हमको वस्तुको प्रत्यक्ष होता है। हम उससे लक्षणोंमें लम्बाई, चौड़ाई और ऊँचाई पाते हैं। अतः बुद्धिको दिक्में तीन दिशाएँ प्रतीति होती हैं। लम्बाई चौड़ाई ऊँचाईका परिचय हमको उमर अपनी जँगुलियोंको चलाकर या उसको देखनेके लिए सिरको चलाकर होता है। पायासे चलने पर भी हमको तीन दिशाएँ मिलती हैं। यदि हममें चलना, गति, न हो तो हमको दिशाओंकी प्रतीति न हो। चलना शरीरनिर्माण का परिणाम है। हमारे शरीरका विकास इस तरहसे हुआ है कि वह तीन दिशाओंमें चल सकते हैं, इसलिए उनसे जाये हुए अनुभवोंके आधारपर बुद्धिको तीन दिशाओंकी प्रतीति होती है। जैसा किस्म शरीर का होता है उससे अनुरूप ही चित्तका विकास होता है, अन्यथा चित्त और शरीरका असमञ्जस हो जायगा। इस दृष्टिकोणसे प्राणीका जीवन, जो वेद और चित्तके योगका हेतु और परिणाम है, अकस्मत् हो जायगा। परन्तु यदि किसी प्राणीके शरीरकी बनावट ऐसी हो कि वह दो ही दिशाओंमें हील सकता हो तो उसके लिए दिक्में दो ही दिशाएँ होंगी। यदि कोई वस्तु हमारी उस दिशामें चले जिसमें उस प्राणीका शरीर नहीं हील सकता तो उसके लिए वह अन्तर्धान हो जायगी। इसी प्रकार किसीके लिए दिक्में एक दिशा भी हो सकती है। इससे हम यह तर्जना कर सकते हैं कि दिक्में चार और चारों ओर दिशाओंकी प्रतीति भी

सम्भव है। यह पृथक् प्रश्न है कि तीनसे कम या तीनसे अधिक दिशाओं की गतिवाले प्राणी हैं या नहीं। यदि हैं तो उनकी अनुभूतियाँ हमसे भिन्न प्रकारकी होंगी। वस्तुतः दिग् एक और अण्ड है। वह सर्व व्यापक है अर्थात् सब इन्द्रियग्राह्य विषयोंमें ओत प्रोत है, उनके भीतर और बाहर व्याप्त है। हमारे शरीरमें बाहर है, शरीरके एक एक परमाणुमें भीतर और बाहर है। सब वस्तुएँ उसमें ओर यह सब वस्तुओंमें है। हम उसके स्वरूपका सम्यक् ग्रहण नहीं कर पाते। जो आशय ग्रहण होता है तदनुसार दिशाओंकी ब्यवस्था करते हैं।

दिग्गत अनुभव स्वभावतः सापेक्ष है। स्थान परिवर्तन दाहिने-बाय, ऊपर-नीचेको उलट देता है। दिग् स्थल कोटि स्थिर बिन्दु नहीं है। किसी बिन्दुको स्थिर मानकर ही दूसरे बिन्दुओंकी दिशाओंका निर्देश किया जा सकता है। इसी प्रकार शुद्ध गति भी किसी स्थिर और निश्चल बिन्दुकी अपेक्षामें ही नापी जा सकती है। परन्तु हम जिस पृथिवीपर हैं वह चल है। उसमें साथ हम भी चल रहे हैं। च-बिन्दुसे गतिनी जो नाप होगी वह सापेक्ष होगी।

आकाशमें असंख्य न त्र और दूरे बिन्दु स्थित हैं। आकाशका स्वरूपका ठीक ठीक ज्ञान न होनेसे इनकी गतिविधिसे सम्बन्धमें कई प्रकारके सिद्धान्तोंका निर्माण करना पड़ता है। यह सिद्धान्त दृग्निपयोग, वस्तुओंके प्रतीयमान सम्बन्धों और गतियोंको, जहाँतक दिग्गत्तानेमें समथ होते हैं, उहाँतक गणितशास्त्र इनमें काम लेता है, यद्यपि बुद्धिमत् इनके आधारपर निश्चय स्पष्ट चित्र नहीं बन पाता। गणितने यह सब सम्बन्धाने प्रतीक मात्र है। इनको दिग्गत्ताने लक्षणोंका साङ्केतिक चिह्न समझना चाहिये। कोई भी लक्षण हो वह धर्माने स्वरूपका सम्पूर्ण वर्णन नहीं हो सकता। यहाँ कठिनाई यह पड़ती है कि पर्याप्त दृग्निपयोग

अनुमित सत्तासे आधारपर उनका सम्यग्बोध अनुमत सत्ताका सङ्केतों द्वारा व्यक्त करनेका गणितज्ञ प्रयत्न करता है। यह सङ्केत दिक्के विषयमें प्रमासाधनकी फोटि तक नहा पहुँच सकते।

हम यह कह जायें हैं कि विद्वत्का यही अंश दिक् है जो इन्द्रिय ग्राह्य है। जो अंश किसी इन्द्रियका विषय नहीं है वह दिक्के ग्राह्य है। अस्मत्की प्रतीति दिक्में नहीं होती। सक्ति, प्रत्यय, विचार, स्मृति, सङ्कल्प जगद् नहा घेरते। अतस्वरूपने अंशमें हम दिक्का अतिक्रमण कर जाते हैं।

४. कालाधिकरण

जैसा कि हमने पिछले अधिखण्डमें देखा है, विद्वत्के धर्मान्तर परिणामका एक अंश ऐसा है जो दिक्की परिधिमें ग्राह्य है परन्तु साराका सारा परिणाम कालावच्छिन्न होता है। जो भी परिणाम होता है वह काल की सीमाने भीतर होना है। दिक् और कालके स्वरूपमें भेद है। दिक् की सत्ताका अनुभूति चित्तमें भीतर नहा होती, परन्तु कालकी अनुभूति चित्तके भीतर भी होती है। चित्तके मग्न परिणाम एक साथ नष्ट होने। परिणाम किसी प्रकारका हो—प्रमा हा, मिथ्याज्ञान हो, स्मृति हा या गङ्गल्य हो—परन्तु एक परिणामके हट जाने पर दूसरेका सात्कार होता है। कभी तर्कता नहीं दृष्टता पर एक परिणामका ध्वंस होने पर ही दूसरेका उदय होता है। ज्ञाताको अपने चित्तके परिणामाका जो ज्ञान होता है उसका नाम काल है। परिणामोंका नैरन्तर्य कालप्रवाहना हेतु है। यदि बहुतसे विनाशपरिणाम एक दूसरेके जागे पीछे आते हैं तो हमको कालप्रवाहमें वेगका अनुभव होता है। यदि एक ही से परिणामाकी लड़ी आ जाती है तो प्रवाहना गति धामी हो जाती है। सुषुप्तिमें कालप्रवाह रुकता जाता है। परि-

णामोके क्षयोदयमे तद्विषयक ज्ञानका क्षयादय होता है। ज्ञानके इस तिरोभाव प्रादुर्भाव तमसे कालम जतीत, वर्तमान और अनागतका विभाग होता है। चित्तमें जो विकार एक बार हो चुका वह फिर नहीं लौट सकता। उसकी स्मृति हो सकती है, उसका सदृश विकार हो सकता है परन्तु वही विकार फिर होनेका अर्थ होगा उसने पीछे चित्त में जो सचित् और प्रत्ययादि उठे उन सबके सस्कारका मिट जाना। पर यह असम्भव है। इसलिए कालकी धारा पलटी नहा जा सकती, जतीतको फिर वर्तमान नहीं बनाया जा सकता। अमग्रजात समाधिमें विद्यने सम्पूर्ण स्वरूपका ज्ञान होता है। उस अवस्थाम परिणामरूपमें अभावसे हम कालका जतिप्रमण कर जाते हैं।

मैंने कहा है कि चित्तके परिणामोके ज्ञानका नाम काल है। चित्तका सचित् आदि परिणाम बाह्यवस्तुओंके धर्मपरिणामोंके अनुगत होते हैं। उधर इन्द्रियग्राह्य विषयाम परिणाम होता है, इधर साथ ही चित्तमें परिणाम होता है। इन चित्तपरिणामोंका ज्ञान वास्तविक काल है। इसलिए बाहरी वस्तुओंके धर्मपरिणाम अर्थात् दृग्बिम्बों और घटनाओं की प्रतीति कालमें होती है।

दिग्दृश्यका अङ्ग है, इसलिए सभी सदृश चित्तकालके लिए उसकी सत्ता सदृश है। सबको उसकी समान प्रतीति होती है। इस कारण किसी एक बिन्दुको शिर मानकर उसके आश्रयसे अन्य बिन्दुओं और तन्मय वस्तुओंका दिङ्निर्देश करना सम्भव है। परन्तु सबके चित्त पृथक् हैं, और दो व्यक्तियोंको ज्ञानधाराएँ उर्मी नहीं हैं। इसलिए एकका काल दूसरेके कालसे भिन्न है। इसका परिणाम यह होगा कि घटनाओंका काल-निर्देश द्रष्टृशेषों होनेसे असम्भव होगा। परन्तु केवल ध्याननिर्देश घटनाओं के विधाननेके लिए पर्याप्त नहीं हो सकता। 'कदा'के साथ 'कदा'

भी उत्पाना चाहिये। इस कठिनार्थका दृष्ट करनेसे लिए मनुष्यकी बुद्धिने एक कृत्रिम कालका निर्माण किया है। हम सूर्य चन्द्रकी चलत देखत हैं। यह चलना आकाशम होता है और हमसे प्रत्येकने कालम होता है। ऐसा मान लिया गया है कि कालकी मात्राआम अनुपात दृष्टिकार अनुपातम होना है। ३०° या ६० कोस चलनेम १०° या २० कोस चलनरा त्रिगुना काल लगता है। यह ग्रहण हमारी मत्स्यना है क्योंकि वास्तविक कालम कोई ऐसी मात्रा नहीं होती जो नापी तौली जा सके। कभी प्रगाहरी गति द्रुत, कभी मन्द-सी लगती है परन्तु यह अनुभूतियों गणनारा धियय नहा बनायी जा सकती। अस्तु, किमी वस्तुना चलना कालरा प्रतीक मान लिया जाता है। अपनी सुविधारे अनुसार हम किसी तारा ग्रह या उपग्रह, घड़ीकी सुई या सूर्यकी छायाकी चालसे काम लेते हैं। यदि क, ए नामकी दो घटनाओंके अनुभूतिकालों म बीचमें घड़ीकी सुई ने चिह्नसे २के चिह्नतक गयी और ग, घ नामकी दो घटनाओंकी अनुभूतियोंने बीचम १से ५तक गयी, तो यह कहा जायगा कि पिछला दोनों घटनाओंने बीचम काल पहिली दोनोंकी अपेक्षा चौगुना है क्योंकि १से ५ तककी दूरी १ से २ तककी दूरीकी चौरगुनी है। इस प्रकार लम्बाईको कालरा प्रतीक मान लिया गया है। लम्बाई दिक्म होती है इसलिए यह कृत्रिम काल जो सामान्यनिक व्यवहारम आता है वस्तुतः दिक्म कालकी प्रतिच्छाया या प्रतिबिम्ब है। हम माँके नामम दिनम काम लेते हैं।

कालमापक दिग्गता वस्तुआमी चाल एकाकार मनाया जा सकता है। इसलिए उसका मरार बराबर नापके छोट टुकड़े किये जा सकते हैं। कला, काठा, मिनिट, सेकण्ट इस प्रकारके टुकड़े हैं। यह मरने लिए एकरे हैं। परन्तु वास्तविक कालका प्रमाद एकरातर नहीं होता। कभी

काल जल्दी भागता है, कभी पहाट सा हो जाता है। इसीलिए हम कुछ ही पलों में स्वप्न में ऐसी घटनाओं का अनुभव कर जाते हैं जिनके लिए जाग्रत अवस्थामें घण्टायी आवश्यकता होगी। यदि इस काल के समे ठोड़े टुकड़ों में क्षण कहा जाय तो न तो सत्र व्यक्तियों में क्षण समान होंगे न एक ही व्यक्तिके सत्र क्षण समान होंगे।

वास्तविक काल तो सापेक्ष है ही, कृत्रिम या व्यावहारिक काल भी सापेक्ष होता है। जो एक भाव भूतकाल है वह दूसरे का वर्तमान और तीसरे का भविष्य है। घटनास्थली और घटनेवाले और घटनास्थली और घटनेवाले के लिए कालक्रम ऐसा नहीं हो सकता। अङ्कगणित तथा सम्मूलन दूसरे गणिताङ्क व्यावहारिक काल नियम शास्त्र हैं।

ज्ञान खण्ड

पहिला अध्याय

विकल्प जाल

हम प्रथम राउते हमारे अध्यायमें यह आये हैं कि निराधार मन्दबुद्धि ज्ञानामानसी निकल्य करते हैं। गधेसी खींग नहीं झोता परन्तु 'गधेसी सांग' पदों सुनकर हमसे जो एक प्रकारका ज्ञान होता है वह निम्न है। अष्टाशुद्ध, वन्द्या-पुत्र, रूपुण जैसे और भी कई उदाहरण दिये जा सकते हैं। यह सब बहुत ही मूर्ख उदाहरण हैं। इस प्रकारकी भ्रष्ट वचना बहुत फटिन न होना चाहिये। जो कुछ भी हो, ऐसा ज्ञान यमी नहीं और किसी किसीको ही होता है। परन्तु निस्त्वसी इतिमी इतनेसे कहा होती। उसका निस्तार बहुत बड़ा है और उससे गर्वभा उच्चनेके लिए बहुत छायबानीकी आवश्यकता होती है। इस नियमका निस्तृत निवेचन करना हमारे लिए अप्रासङ्गिक है परन्तु कुछ सुगम वेदोंकी ओर ध्यान आकर्षित करना आवश्यक प्रतीत होता है। इनमें निम्नलिखित जगहों अध्यायको समझनेमें सहायता मिलेगी।

१. अभिसिद्धान्तोचिकरण

मनुष्य निरन्तर दृग्निर्णयोंके बीचमें रहता है, प्रत्येक मोतरी चाहती घटना एक दृग्निर्णय है। दृग्निर्णयोंका साक्षीमान बनकर रहनेसे उसको वृत्ति नहीं होती। वह दृग्निर्णयोंमें, विशेषतः ऐसे दृग्निर्णयोंमें जो निरन्तर

मनसे एक दूसरेके पीछे आते हैं या जो एक दूसरेके सदृश प्रतीत होते हैं, सम्बन्ध हैंदता है। जब सम्बन्ध निश्चित रूपसे मिल जाता है तब उसे सिद्धान्त कहते हैं। सिद्धान्त सत्य मानकर प्रतिपादित किया जाता है। जो उसका उपस्थित करता है उसको यह विश्वास होना है कि जगत्में वस्तुतः ऐसा ही हो रहा है। परन्तु कभी कभी ऐसा भी होता है कि दृष्टिपूर्वक सम्बन्धों में जो बात समझमें आती है वह निश्चय स्रोति तक नहीं पहुँची होती। ऐसा विश्वास होता है कि हमने सत्य होनेकी बहुत सम्भावना है फिर भी उसका सिद्धान्त माननेसे पहिले और परीक्षा करनेकी आवश्यकता प्रतीत होती है। ऐसी अवस्थामें उसको अभिसिद्धान्त कहते हैं। विज्ञानी उन्नतिमें अभिसिद्धान्तोंमें, बहुत सहायता मिलती है। विद्युत् और प्रकाशकी गति समझनेमें इस अभिसिद्धान्तसे बड़ी सहायता मिली कि दूरमें एक बहुत ही सूक्ष्म गुणत्वहीन पदार्थ सत्र पैदा हुआ है जो विद्युत्, प्रकाश और तापकी तरङ्गोंका माध्यम बन जाता है। इससे आकाशतत्त्व कहा गया। ज्योतिषियोंके सूर्य, चन्द्र, मङ्गल, शुक्र जैसे सवता पिण्डोंकी गतिविधि समझनेमें इस अभिसिद्धान्तसे सहायता मिली कि यह सब पृथिवीकी, जो समग्रमें निश्चल रहती है, परिक्रमा करते हैं। अभिसिद्धान्तको अभ्युपगत करने, उसको सत्य मानकर, यह परीक्षा की जाती है कि यह सब सम्पूर्ण दृष्टिपूर्वक सम्बन्धोंमें कहाँ तक समर्थ होता है। यदि वह इस परीक्षणमें निराप उतरता है तो सिद्धान्तपदवीपर पहुँचता है, अन्यथा उसका परित्याग कर दिया जाता है।

यहाँ तक कोई आपत्ति नहीं है। बुराई तब आती है जब प्रमादके कारण पूरा परीक्षण नहीं किया जाता और अभिसिद्धान्त शत्रु सिद्धान्त मान लिया जाता है।

२. अपसिद्धान्ताधिकरण

ऐसा सिद्धान्त अपसिद्धान्त होता है। वह उन्नति का साधक होने में स्थान में घोर बाधक होता है। धार्मिक विश्वासों में धर्म में इसके बहुत-से उदाहरण मिलते हैं। लाखों मनुष्यों को यह विश्वास है कि हमारे चित्त में जो कुवासनाएँ उठती हैं उनका प्रेरक एक दुर्दम बलवान् व्यक्ति है जिसको दैतान, इन्लीस, अहिमन जैसे अनेक नाम दिये गये हैं। लाखों मनुष्य ऐसा मानते हैं कि हमको जो कुछ सुख दुख भोगना है वह सब ही नहीं बल्कि हमारी बुद्धि और वासनाएँ भी एक अदृश्य और अनु-ह्वनीय शक्ति ने नियत कर दी हैं। इनमें परिवर्तन की रत्ती भर जगह नहीं है। इसमें साथ ही यह लोग पुण्य और पाप, स्वर्ग और नरक, में भी विश्वास करते हैं। यह शक्ती इनके चित्त में उठती ही नहीं कि जब भाग्य नियत है तो हमारे कामों का दायित्व उस नियत करनेवाली शक्ति पर होना चाहिये और पुरस्कार तथा दण्ड भी उसी से मिलना चाहिये। शान्ति से विचार करने से अपसिद्धान्तों की निःशरता प्रतीत हो सकती है परन्तु बहुधा मूढग्राह शान्त विचार करने नहीं देता। जगत का सच्चा सिद्धान्त नहीं मिलता तब तक चित्त में एक प्रश्न की चेष्टा रहती है और बुद्धि को श्रम करना पड़ता है। चेष्टा की और श्रम से छुटकारा पाने के लिए अपसिद्धान्त का आश्रय लिया जाता है। उसको यथार्थ मानकर जो ज्ञान होता है वह विकल्प है। शैतान का स्वरूप कैसा है, वह जोधों को क्यों छेड़ता है, उसकी कार्यशैली क्या है, वह नित्य है या अनित्य, यदि अनित्य है तो उसका अन्त क्या होगा, इत्यादि विषयों को लेकर जिन विशाल बाढ़मय सागरों में डूबा है वह विकल्प का बहुत अच्छा उदाहरण है।

अपसिद्धान्त वैज्ञानिक उन्नतिके मार्गको बन्द कर दते हैं। भोतिर पदार्थोंने निर्धारण करनेमें अक्षपाद और कणाद तथा इनके अनुयायी इस निष्कर्षपर पहुँचे कि इन पदार्थोंने जो बड़े पिण्ड देखे पड़ते हैं उनकी रचना बहुत छोटे छोटे टुकड़ोंके मिलनेमें हुई है। उनको ऐसा प्रतीत हुआ कि यदि हम विभाजन करते चले जायें तो अन्तमें हमको ऐसे छोटे टुकड़े मिलेंगे जिनका विभाजन नहीं हो सकता। इन अविभाज्य टुकड़ोंको उन्होंने परमाणु नाम दिया। अभिसिद्धान्तके रूपमें परमाणुवाद सर्वथा शक्य था। परन्तु प्रगति बराबर चल गयी। बहुत ही बड़े परीक्षणों के आधारपर यह मान लिया गया कि परमाणु प्रखण्डित होकर बँट सकता है। यहाँ पहुँचकर यह अभिसिद्धान्त अपसिद्धान्त बन गया। यदि अधिक परीक्षण किया जाता तो यह मान ज्ञात हो जाती कि जो प्रखण्डित नाम गर्वने उन उड़ते हुए कणोंको दिया जाता है जो सूर्यपरी रश्मियामें देखे पड़ जाते हैं उसके अभिधेयता कोई निश्चित आयतन नहीं है। वे प्रखण्डित एक नामने नहीं होते। जहाँ जैसी मिट्टी होगी वहाँ वैसे प्रखण्डित होंगे। फिर परमाणुका आयतन प्रखण्डित शतांश मान लिया जाय तब भी अविभाज्य नहीं है। रसायनशास्त्र इनसे कई गुना छोटे टुकड़ोंके फलमें होता है। परमाणुओंके सम्बन्धमें जो निश्चित धारणाएँ लिखी गयी हैं वह सब गिरावला है।

३. चिन्त्यास्तित्वाधिकरण

बहुतेरे विचारोंमें नृत्ति यह श्रान्त धारणा है कि जो चिन्त्य है उसका अस्तित्व है। ग्रीक मनुष्यने विचार मुख्यतः भावात्मक होते हैं। सोचते समय हम मन ही मनमें सोचते हैं। इसलिए जो चिन्त्य है वह अनित्य है, उसका कोई नाम है, उसका व्यवहार कोई न कोई शब्द

है। हम यह मान बैठे हैं कि शब्द और अर्थका ऐसा अनिच्छेय सम्बन्ध है कि जहाँ शब्द है वहाँ अर्थ नि सन्देह होगा। इसलिए जब चिन्तना की जा सकती है, जब शब्द प्रयोग किया जा सकता है, तब उस शब्दावलीका सहवर्ती अर्थ भी होना ही चाहिये। यह धारणा भ्रान्त है, अन्यथा गर्दभशृङ्ग और बन्व्यापुनरा अस्तित्व सिद्ध हो जायगा। परन्तु विचार करनेसे देस पड़ता है कि न केवल जनसाधारण प्रत्युत विद्वानोंने भी शानसे कुछ अशक्त आधार केवल इतना ही है।

शब्द किसी एक व्यक्तिनी सम्पत्ति नहीं हैं। पीढ़ियोंसे लोग उनको गोलते आये हैं, इसलिए व्युत्पत्ति कुछ भी रही हो परन्तु प्रत्येक शब्द अपने साथ बहुतसा अव्यक्त अर्थ बटोर लाया है। इस प्रकारसे अर्थको ध्वनि कहते हैं। जो शब्द न्यूनाधिक समानार्थक होते हैं उनमें भी प्रायः पूर्णभेद होता है, इसलिए बहुधा एक शब्दकी जगह दूसरा नहीं ले सकते। जिस स्त्रीसे निम्नी पुरुषता निम्ना होता है उसको सहधर्मिणी, पत्नी, जाया वा कलत्र कह सकते हैं। यह सब शब्द किसी एक ही प्राणी-का बोध भले ही कराये परन्तु इनमें सूक्ष्म अर्थभेद है। प्रत्येक शब्दसे अनुकूल जान होगा। यदि किसी स्त्रीमें सहधर्मिणीने लक्षण नहीं हैं तो उसने लिए इस शब्दका प्रयोग करनेसे जो शान होगा वह या तो मिथ्या-जान होगा वा निम्न। प्राणने सम्बन्धमें हम प्रथम सण्डके छठे अध्यायमें विचार कर आये हैं। प्राचीनकालसे ही इसका प्रयोग श्वासनायुके लिए भी होता आया है। इस अर्थव्यभिचारन बड़ा अनर्थ दायी है। प्राण-को हवा मानकर विद्वान् साहित्यकी रचना हुई है जो विकल्पसे भरो पड़ी है। विद्वान् लोग इस बातका प्रयत्न करते हैं कि ऐसे पारिभाषिक शब्दों में काम लें जो बोलचालमें प्रयुक्त न होते हों, क्योंकि प्रचलित शब्द अपने पुराने अर्थको छोड़ नहीं सकते और कुछ न कुछ विकल्प उत्पन्न किये

बिना नहीं रहते । परन्तु भाषाके घेरेसे बाहर जाना कठिन होता है, सब जगह क, ए, ग जैसे चिन्होंसे काम लेना सम्भव नहीं होता, इसलिए विकल्पकी सम्भावना रह जाती है । विज्ञानके इतिहाससे इसके कई उदाहरण मिल सकते हैं ।

४. अलीकसर्जनाधिकरण

सिद्धान्त, अभिसिद्धान्त और अपसिद्धान्तका आदर इसलिए किया जाता है कि यह सब समझे जाते हैं । भले हों भ्रान्त ज्ञान हो पर कोई ज्ञान ब्रह्मपर असत्यको सिद्धान्त नहीं बनाता । जो बात चिन्त्य हैं उनमेंसे कुछ असत्य हों पर जो उन सबको सत्य मानता है वह ज्ञान ब्रह्मपर प्रतीक्षा नहीं करता । उसको ऐसा ही विश्वास है कि जो चिन्त्य है वह सत्य है । यह उसकी दुर्गति है कि प्रमाणासे उचित रूपसे काम नही लेता । परन्तु कुछ अवसरोपर बुद्धि जानकर अलीकसर्जन करता है, ऐसे निर्माण करती है जिनको वह असत्य जानता है । जब तक यह ज्ञान बना रहता है तब तक तो कोई हानि नहीं होती पर जब यह बात भूल जाती है और यह अलीकसत्य मान लिये जाते हैं उस समय इनसे विकल्प मिलनेकी आशङ्का उत्पन्न हो जाती है । अलाकासे कई क्षेत्रोंमें काम लिया जाता है ; कुछ क्षेत्रोंमें इनके प्रयोगसे ज्ञानकी वृद्धिमें बड़ी सहायता मिली है । हम कुछ उदाहरणोंसे अलीकोंका स्थान स्पष्ट करनेका प्रयत्न करेंगे ।

(ल) गणितमें अलीकोपयोग

गणितमें अलीकोंसे बहुत काम लिया जाता है । यह बात तुननेमें आश्चर्यकी प्रतीति होती है कि झूठ मिलानेसे सत्य कैसे मिल सकता है परन्तु यदि जिनका झूठ मिलाया जाय उतना ही पीछेसे निराल लिया

जाय तो वस्तुमितिमें कोई अन्तर न पड़ना चाहिये । यद्ये एक रौल
 वस्ते है; तुम अपने मनमें कुछ रुपया लो, उतना ही किसी मित्रसे लो
 और एक नियत रकम हमसे लो । कुछ जोड़कर आधा दान कर दो
 और मित्रका रुपया लौटा दो, हम बतला देंगे कि तुम्हारे पास क्या
 बचा है । इसे यों समझिये । मान लीजिये ५ रुपये मनमें लिये गये, उतने
 ही मित्रसे मिले और रौल दिखानेवाले बालकने अपनी ओरसे १२ रुपये
 दिये । अब दूसरे बालकके पास कुल $५ + ५ + १२ = २२$ रुपये
 हुए । इसका आधा दान करनेपर $५ + \frac{२२}{२}$ बचा । मित्रका रुपया लौटाने

पर $\frac{२२}{२}$ बचेगा, अर्थात् जा उस बालकने अपनी ओरसे दिया था
 उतना आधा बच रहेगा, इसलिए वह झटसे बता सकता है कि क्या
 बचा । असली रुपया दानम उठ गया और मित्रका लौटा दिया गया ।
 यह तो ऐसी बात हुई परन्तु और गम्भीर समस्याओंमें भी इस
 प्रकारकी प्रक्रियासे काम लिया जाता है । वर्गममीकरणके निमर्गकी जो
 पद्धति श्रीधराचार्यने निकाली थी वह इसीपर निर्भर है ।

$$५ अ^२ + १२ अ = ग$$

एक वर्गसमीकरण है इसमें ५, १२ और ग शत सख्याएँ हैं । अ
 अज्ञात है । उसीको जानना है । इस प्रकारके प्रश्नसे सामने तर्कसे काम
 नहीं चलता पर शुद्धि हार नहीं मानती । वह चालाकीसे एक उपाय ढूँढ़
 निकालती है । श्रीधराचार्य पहिले दोनों ओर क से भाग देते हैं ।
 इससे कोई अन्तर नहीं पड़ता और यह रूप हो जाता है—

$$अ^२ + \frac{१२}{५} अ = \frac{ग}{५}$$

फिर बायीं ओर $\frac{x^2}{4k^2}$ जोड़ा गया। इससे यह बायाँ भाग पूरा वर्ग हो गया। अब $a^2 + \frac{x}{k}a + \frac{x^2}{4k^2}$ को $(a + \frac{x}{2k})^2$ लिख सकते

हैं। यह तो हुआ, पर $\frac{x^2}{4k^2}$ जोड़नेसे समीकरण बिगड़ गया। इसलिए उतना ही दाहिनी ओर जोड़ दिया, जिसका वास्तविक अर्थ यह हुआ कि न कुछ जोड़ा गया न घटाया गया। अब नया रूप यह हो गया

$$(a + \frac{x}{2k})^2 = \frac{x^2}{4k^2} + \frac{g}{k} = \frac{x^2 + 4gk}{4k^2}$$

दोनों ओरका वर्गमूल निरालनेसे

$$a + \frac{x}{2k} = \frac{\pm \sqrt{x^2 + 4gk}}{\sqrt{4k^2}} = \frac{\pm \sqrt{x^2 + 4gk}}{2k}$$

अब दोनों ओरसे $\frac{x}{2k}$ घटा दिया जाय तो भी कुछ अन्तर न पड़ेगा, अतः

$$a = \frac{x}{2k} \pm \frac{\sqrt{x^2 + 4gk}}{2k} = \frac{x \pm \sqrt{x^2 + 4gk}}{2k}$$

इस प्रकार अज्ञात a निकल आया। जितने भी वर्ग समीकरण हों समने उत्तर ऊपरके सूत्र द्वारा निकाले जा सकते हैं।

एक और उदाहरण लीजिये। इसमें अलीकृत प्रयोग और गुल कर किया गया है। हमको रेतों या दूसरे समतलोंके क्षेत्रफल नापनेकी बार-बार आवश्यकता पड़ती है। इसके लिए हमने वर्ग इञ्च, मिस्त्रा, बीघा जैसे माप बना रखे हैं। यदि लम्बीका ऐसा टुकड़ा लिया जाय जो एक इञ्च लम्बा और एक इञ्च चौड़ा हो तो उसने क्षेत्रफलको एक वर्ग इञ्च रहेंगे और उससे दूसरी वस्तुओंके क्षेत्रफलोंको नापेंगे। परन्तु

यह नापनेरा काम सुगमतासे वहाँ हो सकता है जहाँ वस्तुकी सीमाओंपर सरल रेखाएँ हों। गोली वस्तुमें यह नाप ठोक ठोक नहीं बैठती। गणितके सामने प्रश्न यह था कि गोलाईका क्षेत्रफल कैसे नापा जाय। इसके पहिले गोलाईकी परिधि नापनेमें भी बड़िनार्ह पड़ती थी, क्योंकि गोल रेखाको इञ्च आदिसे नापना मुश्किल नहीं होता। विशेष युक्तियोंसे यह परिणाम निकला था कि यदि गोलेका व्यासार्ध r हो तो उसकी परिधिकी लम्बाई $2\pi r$ होगी ($\pi = 3.14159...$)। अब क्षेत्रफल नापनेमें फिर विशेष युक्तियोंकी आवश्यकता पड़ी। हम ऐसी युक्तियोंका स्वरूप उदाहरण द्वारा समझाते हैं।



विद्वानोंने गोलाईके भीतर कई त्रिभुज बनाये। प्रत्येक त्रिभुजकी दो भुजाएँ तो व्यासार्ध r के बराबर होंगी, परन्तु तीसरी भुजाकी लम्बाई त्रिभुजोंकी संख्यापर निर्भर करेगी। हमने ऊपर दो चित्र दिये हैं, एकमें चार त्रिभुज हैं, दूसरेमें आठ। पहिले चित्रमें तीसरी भुजा दूसरीसे बड़ी है, उसके सामनेका चाप भी बड़ा है। पहिला चाप कुल परिधिका चतुर्थांश है, दूसरा अष्टमांश। अब यदि हम इन त्रिभुजोंका क्षेत्रफल निकालें तो उनका जोड़ गोलेके क्षेत्रफलसे कम होगा क्योंकि चापों ओर कुछ भाग छूट जायगा। हम यह भी देखते हैं कि ज्यों ज्यों त्रिभुजोंकी संख्या बढ़ती जाती है, त्यों त्यों उनकी तीसरी भुजा पास वाले चापके

बराबर होती जाती है और क्षेत्रका घटता हुआ अंश कम होता जाता है। यदि दस ग्रीस लॉस त्रिभुज बनाये जायें तो उनके क्षेत्रफलका जोड़ गोलेके क्षेत्रफलसे कुछ ही कम होगा और उनकी तृतीय भुजा और पासके चापकी लम्बाईमें बहुत ही कम अन्तर होगा। गणितज्ञ ऐसा मान लेता है कि त्रिभुजका आधारभुज सचमुच लम्बाईमें चापकी लम्बाईके बराबर है। यह बात अलोक है। त्रिभुजोंकी संख्या चाहे जितना बढ़ायी जाय परन्तु आधारभुज और चापकी लम्बाईमें कुछ न कुछ अन्तर रहेगा ही और त्रिभुजोंका सम्मिलित क्षेत्रफल गोलेके क्षेत्रफलसे सदैव कुछ न कुछ कम रह जायगा। परन्तु व्यवहारमें यह अन्तर बहुत कम होगा। कुछ देरके लिए इसे भुलाया जा सकता है। यदि त्रिभुजोंकी संख्या स हो तो परिधिमें भी स टुकड़े हो जायेंगे अतः प्रत्येक चापकी लम्बाई $\frac{2\pi r}{s}$ होगी।

यदि उसरी ज्या अथात् उसके ऊपरके त्रिभुजके आधारभुजकी लम्बाई भी यही मान ली जाय तो प्रत्येक त्रिभुजका क्षेत्रफल

$$\frac{\pi r^2 \sqrt{s^2 - \pi^2}}{s^2} \text{ होगा।}$$

अतः स त्रिभुजोंका सम्मिलित क्षेत्रफल इसका $\frac{s}{2}$ गुना अर्थात् $s \times \frac{\pi r^2 \sqrt{s^2 - \pi^2}}{s^2} = \frac{\pi r^2 \sqrt{s^2 - \pi^2}}{s}$ हुआ।

इसको यों भी लिख सकते हैं

$$\pi r^2 \frac{\sqrt{s^2 - \pi^2}}{s} \text{ या } \pi r^2 \sqrt{1 - \frac{\pi^2}{s^2}}।$$

π की मात्रा नियत है, π^2 १० से कुछ कम पड़ता है। ज्यों ज्यों त्रिभुजोंकी संख्या अर्थात् s में वृद्धि होती जायगी, त्यों त्यों s^2 बढ़ता

जायगा और $\frac{\pi^2}{s^2}$ घटता जायगा। ज्यों-ज्यों स अनन्तप्राय बढ़ाहेगा त्यों तना $\frac{\pi^2}{s^2}$ अनन्तप्राय छोटा होगा। जब त्रिभुजोंकी सख्या असंख्य हो जायगी अर्थात् स बढ़ कर अनन्त हो जायगा उस समय $\frac{\pi^2}{s^2}$ घट कर ० हो जायगा। उस समय $\sqrt{1-\frac{\pi^2}{s^2}}$ का $\sqrt{1}$ अर्थात् १ रह जायगा और त्रिभुजोंके क्षेत्रफलका जोड़ $\sqrt{1-\frac{\pi^2}{s^2}}$ उस अवस्थामें πb^2 के बराबर हो जायगा। पर हम यह देख चुके हैं कि ज्या-ज्यों स बढ़ेगा त्यों त्यों त्रिभुजोंके सम्मिलित क्षेत्रफल और गोलेके क्षेत्रफलका अन्तर घटता है। इसलिए ऐसा माना जा सकता है कि जिस समय स अनन्त हो जायगा उस समय दोनोंके क्षेत्रफलका अन्तर शून्य हो जायगा। अतः हमसे यह सूत्र मिलता है कि यदि किसी गोलेका व्यासार्ध b हो तो उसका क्षेत्रफल πb^2 होगा। यह सूत्र सत्य है क्योंकि गगनचारी पिण्डोंकी गतियोंकी गणनामें, धरोंके बनानेमें, यन्त्रोंके निर्माणमें इसकी तरावर परीक्षा होती रहती है, पर इसकी उपलब्धि अलीक धारणाओंके आधारपर हुई है।

चिन्दुकी परिभाषाके अनुसार उसमें न लम्बाई होती है, न चौड़ाई न मोटाई, रेखा में न चौड़ाई होती है न मोटाई। जगत्में न कहीं ऐसा चिन्दु होता है, न ऐसी रेखा होती है। चाहे जैसा छोटा चिन्दु बनाया जाय, चाहे जैसी पतली रेखा खींची जाय पर कुछ न कुछ परिमाण होगा, तीना दिशाओंमें कुछ न कुछ फैलाव होगा। परन्तु गणितज्ञ वस्तुओंका विचार नहीं करता। वह वस्तुओंका विचार दूसरे शास्त्रोंके लिए छोड़ता है और स्वयं उनके व्यक्तित्वके केवल एक अक्षरपर दृष्टि

डालता है। यह पार्थक्य अलीक है। जैसे बिना लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई-के वस्तु नहीं हो सकती वैसे ही वस्तुसे पृथक् लम्बाई, चौड़ाई भी नहीं हो सकता। फिर भी गणितज्ञ वस्तुविरहित मापानो अपना विषय मनाता है। फिर वह जिन परिणामोंपर पहुँचता है, ज्यामिति और त्रिकोणमिति जैसे शास्त्रोंमें जो सिद्धान्त स्थापित करता है, वह व्यवहारमें वस्तुआपर लागू होते हैं और व्यवहारमें ठीक उतरते हैं। दो चार दस वस्तुएँ होती हैं, बिना वस्तुआके अकेले सख्याना कोई अस्तित्व नहीं है परन्तु अङ्कगणितमें केवल सख्याआको विषय मनाया जाता है और गोजगणित तो सख्याओंको भी हटाकर उनकी जगह अक्षरोंसे काम लेता है। व्यवहारमें अङ्कगणित और गोजगणितके सिद्धान्त उपयोगी पाये जाते हैं। इस प्रकार गणित असत्तागणोंकी महायता लेकर सत्तागणोंके विषयमें ज्ञानोपार्जन करता है। कई प्रतीक तो ऐसे हैं जिनका कुछ ठीक अर्थ ही नहीं होता। $\sqrt{-1}$ का कोई अर्थ नहीं होता, किसी भी ऋणामय सख्याका वर्गमूल नहीं निकल सकता परन्तु गणितमें इस सख्यासे बहुत काम लिया जाता है।

गणितमें ऐसे प्रयोग सर्वथा वैध हैं। साधारण मनुष्य चाहे न भी जानता हो परन्तु गणितज्ञा प्रत्येक विद्वान् इनकी अलीकताको जानता है और जानकर काम लेता है। जिन अलीकता समावेष्ट किया जाता है वह अन्तिम निष्कर्षके पहिले निराल दिये जाते हैं और निष्कर्षकी गत्यताकी परख व्यवहारसे की जाती है। मन्त्रध्वज उतारनेमें सोना डाला जाता है। प्रत्येक वैद्य जानता है कि क्रियासे अन्तमें साना प्योना ल्यो निकल जाता है परन्तु उसका डाले बिना वह यसायनिक क्रिया सम्पन्न नहीं हो सकती जिससे परस्पररूप मन्त्रध्वज उतारता है। गणितमें अलीक यही सोनेका काम करते हैं।

(ख) वर्गीकरणमें अलोक्योपयोग

हम प्रथम स्तरमें दिखला आये हैं कि अध्ययनके लिए वस्तुओंका वर्गीकरण करना पड़ता है। यदि वर्गोंमें न बाँटा जाय तो वस्तुओंके जटिलतासे पार पाना बठिन हो जाय। वर्गीकरणका आधार उन वस्तुओंके कोई विशेष लक्षण ही हो सकते हैं। कुछ लक्षणोंको चुनकर हम शेषोंको छोड़ देते हैं। यदि सब लक्षणोंको लिया जाय तो वर्गीकरण हो ही नहीं सकता क्योंकि किसी भी दो वस्तुओंके सर लक्षण एक दूसरेसे पूर्णतया नहीं मिलते। प्रत्येक वस्तु अपना व्यक्तित्व रखती है। एक लक्षणको लेकर जो व्यक्ति एक वर्गमें पड़ेगा वही व्यक्ति दूसरे लक्षणके आधारपर दूसरे वर्गमें डाला जा सकता है। जो भारतमें जन्म लेनेवाले नाते भारतीय है वह रङ्गके नाते गोरा, सम्प्रदायके नाते ईसाई, व्यवसायके नाते बगीचा जादि हो सकता है। जो लोग एक दृष्टिमें एक ही वर्गमें हैं वह किसी दूसरी दृष्टिसे हमारे दूसरे वर्गमें टेर पड़ते हैं। यह वर्गभेद सुझावोंके लिए किया जाता है परन्तु है कृत्रिम। वस्तुतः प्रकृतिमें ऐसा भेदभाव नहीं है। इसको अलीक जानते हुए काम लेना बेध है परन्तु उस बातका रहता है कि यह वर्गभेद नित्य और सत्य मान लिये जायेंगे। उस दशामें विकल्प होगा। सामान्योंके सम्बन्धमें हम प्रथम स्तरमें विचार कर चुके हैं। उनकी सत्ताको अलीक मानते हुए यदि उनके आबसे वस्तुस्वरूपके सम्बन्धमें विचार किया जाय तब तो बार्द धाति नहीं है परन्तु बहुतसे विद्वान् भी इस भूलमें पड़ जाते हैं कि सामान्योंकी स्वतन्त्र सत्ता है। यह भूल बहुतसे विद्वान् उत्पन्न करती है।

(ग) समाधि भाषामें अलीक

योगी लोग अपने अनुभूतोंको जैसी भाषामें बतल करते हैं उसे समाधि भाषा कहते हैं। इस स्थलपर हम इस बातपर विचार नहीं करना

चाहते कि योगीके अनुभव उहाँ तक विश्वसनीय होते हैं। इस सम्बन्धमें प्रथम खण्डके छठे अध्यायमें जो लिखा जा चुका है वह पर्याप्त है। मैं स्वयं योगानुभवको सत्य मानता हूँ। इस प्रकरणके लिए इतना ही पर्याप्त है कि योगी इसको यथार्थ मानता है। परन्तु वह उसको ज्योंका त्यों शब्दोंमें व्यक्त नहीं करता। कुछ तो ऐसा करना उसके लिए असम्भव होता है। शब्दोंके द्वारा वही बातें व्यक्त की जा सकती हैं जो किसी न किसी रूपमें श्रोता और वक्ता दोनोंके अनुभवका विषय हो या रही हों। मैंने कुत्तासे खिचती गाड़ी नहीं देखी है पर कुत्ते देखे हैं, गाड़ियाँ देखी हैं, पशुओंसे उनको खिचते देखा है। इसलिए यदि कोई मुझसे रुसकी स्ले नामकी कुत्ते जुती हुई गाड़ियोंका वर्णन करे तो उसकी बात समझ सकता है। परन्तु जिसने शक्कर न खायी हो और कोई दूसरी मीठी वस्तु भी न खाया हो उसे मीठापन नहीं समझाया जा सकता। योगियोंको साधारण लोगोंके सामने अपने अनुभवोंको व्यक्त करनेमें कुछ ऐसी ही कठिनाई होती है। दूसरी कठिनाई यह होती है कि अतर्क्य विषय स्वयमेव होते हैं, उनका वर्णन नहीं किया जा सकता। वात्सल्य, पातिव्रत, सौन्दर्य वाणीकी पहुँचके बाहर हैं। जो लोग इनका समान रूपसे अनुभव करते हैं वह भी केवल नामसे निदेश करते हैं, विस्तार से एक दूसरेको भी समझा नहीं सकते। तीसरी बात यह है कि कई कारणोंसे योगी लोग कुछ बातोंको गुप्त रखना चाहते हैं। उनका प्रयत्न यह होता है कि हम जो कह उसका अर्थ अधिकारी तो समझले दूसरे न समझें। इन सब कारणोंसे वह सीधी भाषा न लिखकर ऐसी भाषा लिखते या गोप्यते हैं जिसका अर्थ जल्दी समझमें नहीं आता या यों कहिये कि जो अर्थ समझमें आता है वह उसका वास्तविक तात्पर्य नहीं होता। कहीं उपमाओं और लक्षणाओंसे काम लिया जाता है,

कहीं प्रतिपादनको कथाका, कहीं कथोपकथनका, रूप दिया जाता है। सभी धर्मोंके धृति-ग्रन्थ, जैसे वेद, कुरान, गार्दधिल, अवेस्ता ऐसे स्थलोंसे भरे पड़े हैं। इनकी मीमांसा करनेके लिए बड़ी सतर्कता चाहिये। सत्यको प्रकट करनेके लिए सत्ताको अर्थवाद, कल्पित कहानी, उपमा जैसी अनेक अलीक-बातोंकी सृष्टि करनी पड़ी है। जब तक हम इन अलीकोंको पहचानकर और इनके आवरणको हटाने अर्थको ढूँढ़ते हैं तब तक ता ठीक है परन्तु गुरुधा ऐसा होता है कि लोग अलीकोंको सत्य मान लेते हैं। फिर सिद्धि निहित अर्थको ढूँढ़ने का प्रश्न ही नष्टा उठता। दुर्गासप्तशती इसका बहुत अच्छा उदाहरण है। उसमें तीनों रहस्योंमें तीन कथाएँ हैं। इनमें वस्तुतः मधुप्रतीक^१ साधककी अवस्था, शरीरके सब गहरी भागों तथा इन्द्रियासे साधक जगती हुई प्राणवृत्ति द्वारा साधकके तमोगुण और रजोगुणसे मिले हुए अधम स्य का निधन, साधकका दुदम वासनाआसे मुक्त और अन्त में पराविद्याने हाथों अस्मिता और अविद्याका सहार, इन सब योगा नुभवाका वर्णन है। परन्तु इस अर्थ तक कोई रिरला ही पहुँचता है। साधारणतः सोये हुए विष्णुके कानकी खँटसे दो असुरोंके उत्पन्न होने और उनकी मृत्युकी कहानी, जैसे जैसे (सरवाले असुरके मारे जानेकी कहानी और रक्तकी खँटसे उत्पन्न होनेवाले असुर तथा दूसरे कई कथान अमुरोंके मारे जानेकी कहानी—सब कहानियोंका समग्र देखा पड़ता है। योगचर्चासे शान्त रस दीप्त होना चाहिये, यह पोथी योगत्स रस जगती है। जो लोग इन कहानियोंको ऐतिहासिक

१ योगशास्त्रकी परिभाषामें योगसाधनकी चार भूमियाँ होती हैं। इनमें दूसरीको मधुप्रतीक कहते हैं।

घटना मान बैठे हैं तथा जो लोग इन्हें वे सिर पैरकी भांड़ी कल्पना मानते हैं, दोनों ही विकल्पके शिकार हैं ।

योगियोंको ऐसी अनुभूति होती है कि इस विश्वका मूल एक अद्वय, परमभूक्ष्म, चिद्वन, परमानन्दमय तत्त्व है । उस परतत्त्वकी शक्ति, उसकी मत्ता, आग्निशक्ति या परादेवता है । सर्जन, संहार, पालन, शिथण, सम्मोहन, उद्वोधन जो कुछ हो रहा है या होता प्रतीत होता है उस सगका उद्गम परतत्त्व और परादेवतामें है । अनेक दृष्टियांसे शक्ति और शक्तिमान् का वर्णन किया गया है, लक्षणिक भाषामें उनका स्वरूप समझाया गया है । इन वर्णनोंमें ध्यान कहते हैं । विष्णु, रुद्र, प्रजापति, इन्द्र, काली, शारङ्गभरी आदिके ध्यान तन्त्र ग्रन्थोंमें भरे पड़े हैं । उदाहरणके लिए शक्ति-का चतुर्भुज ध्यान लीजिये । तन्त्रकारका यह कहना नहीं है कि सचमुच कोई चार हाथवाली स्त्री जगत्का सञ्चालन कर रही है । ध्यानके एक ऋधमें पादा देकर यह सूचित किया गया है कि वह मूलशक्ति तमोगुणरूपा है और जीवको मोहपाशमें बाँध रखती है । दूसरे हाथका अङ्गुष्ठ यह मतलब है कि वही रजोगुणस्वरूपा है । रजोगुणका लक्षण निरन्तर चञ्चलता, क्रियाशीलता है । यदि उसपर रोक न रहे तो वह भयानक जनधं कर दे परन्तु सदा रजोगुण समस्त अभ्युदयकी कुञ्जी है । इसीलिए हाथम अङ्गुष्ठ है । तीसरे हाथका पर सत्त्वगुणका चिह्न है । सत्त्वगुणके उदय होनेसे सब विद्याभुदिकी प्राप्ति होती है । यह तीनों हाथ उस शक्ति के लौकिक स्वरूपके बोधक हैं । चौथे हाथकी अभयमुद्रा यह इङ्गित करती है कि वह त्रिगुणातीत, अलौकिक, अभयपद, मोक्षकी भी देनेवाली है । यह ही सरता है कि जिन लोगोंको ऐसी अनुभूतियाँ हुईं उनमें भ्रान्ति दर्शन, मिथ्याज्ञान, हुआ हो परन्तु जो लोग उनकी भाषाका प्योरा लो अर्थ लगाकर ऐसा मानते हैं कि सचमुच विश्वका सञ्चालन अनेक सिर,

आँख और हाथवाले, अनेक पुरानी चालके हथियार लिये, काले-गोरे, लाल पीले, नरनारीविग्रह कर रहे हैं वह घोर विकल्पमें पड़े हुए हैं ।

इसी प्रकार सत्य, सदाचार, अहिंसा, श्रद्धा जैसे सद्गुणोंकी महत्ता और उपादेयताको आकर्षक ढङ्गसे अवगत करा देनेके लिए धर्मापदेश आने कहानियाँ काम लिया है । इनमें पटनाएँ कल्पित हैं, नायक नायिका कल्पित हैं, पर इस अलीकृतनाका उद्देश्य स्तुत्य है । दोष तो आता है जन लोग इस बातको भूलकर इनको इतिवृत्त मान लेते हैं । वहाँसे विकल्प आरम्भ होता है ।

(घ) कहामें अलीक

कवि व्रान्तदर्शा होता है । उसका अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष उच्चश्रोत्रिया होता है, इसीलिए गोप्य रखनेकी इच्छा न होते हुए भी उसको उसी प्रकारकी कठिनाइयोंका सामना करना पड़ता है जो योगीके सामने आती हैं । गाय्य होकर उसे भी उसी प्रकारकी युक्तियोंसे काम लेना पड़ता है । कवि दृश्यमान जगत्का चित्र मान नहीं सीखता, वह उसके रहस्योंको भी उद्घाटित करता है और शिवेतरशक्तिके उद्देश्योंको भी अपने सामने रखता है । वह धर्माचार्यकी भाँति गुरुपीठसे उपदेशात्मक शैलीसे काम नहीं ले सकता । वह धोतामें रसका उद्बुद्ध करके उसके चित्तको अनुकूल दशामें लाता है । रसको जमानेके लिए जिन विभावोंकी आवश्यकता होती है उनका उपयोग करनेके लिए वह कथा-कहानियाँ रचना करता है, नायकनायिकाओंकी सृष्टि करता है । उपमा, लक्षणा और अन्य एवमृत उपायोंसे काम लेता है, सत्य, सौन्दर्य, दया जैसे हृदय भावोंकी मूर्त बनाता है और जड़ वस्तुआसे चेतनवत् आचरण कराता है । जो बातें हमने कविके लिए कही हैं वह दूसरे कलाकारों

लिए भी न्यूनाधिक लागू होती हैं। कवि जानबूझकर अलीकसर्जन करता है और सब जानते हैं कि वह ऐसा करता है परन्तु उसकी सफलता इस बातमें है कि श्रोता अलीकसे उत्पन्न रसधारामें इस प्रकार बह जाय कि उसको उनके उद्गमकी स्मृति भी न रहे। नाटक देखनेवाला जानता है कि अभिनेता राजा-रानी नहीं हैं, रङ्गमञ्चपर न कोई मरता है न कोई मारता है परन्तु कवि और नटको कलाकी यही मसौटी है कि प्रेक्षक अपनेको भूल जायें, यह भूल जायें कि हम खेल देख रहे हैं और उतनी देरके लिए पात्रोंके साथ तदात्म हो जायें। इस प्रकार अलीकके द्वारा कलाकार द्रष्टा और श्रोताने अधम स्वको शुद्ध करता है, उनके चित्तमें ऐसे भावोंको जगाता है जो स्यात् अन्यथा उनके जीवनमें न उठते, उनके समवेदनाक्षेत्रका विस्तार कराता है और इस प्रकार उनको अर्थकाममय देनन्दिनीसे ऊपर उठाकर रहस्य, सौन्दर्य और धर्मके जगत्में प्रविष्ट करता है।

यदि कलाकारसे अलीकप्रयोगका अधिकार छीन लिया जाय तो उसका नाम असम्भव हो जाय। उसका अलीकसे काम लेना वैध है। जब उसकी कृति ऐतिहासिक वर्णन मान ली जाती है तब उसकी उप-योगिता नष्टप्राय हो जाती है। कई प्राचीन काव्योंकी इस प्रकार दुर्गति हुई है। जो लोग काव्यको काव्य न मानकर यह समझते हैं कि कवि विज्ञान या इतिहासकी पोथी लिखने बैठा था और उसमें ऐतिहासिक श्रुतियोंको देखकर उसकी निन्दा करते हैं वह भी विकल्पके बशीभूत होते हैं।

✓ मुख्यतः इस बातका बहुत अच्छा निदर्शन है। उसमें आदर्श समाजका चित्र खींचा गया है। यह बतलाया गया है कि सभी देशों और सभी कालोंमें समाजका सङ्घटन किस प्रकार किया जाय कि प्रत्येक

व्यक्ति का अधिक से अधिक कल्याण हो। यह हो सकता है कि वह आदर्श निमोहो टोक न जेंचे परन्तु सूत्रमें इसके सिवाय और कुछ नही है। पर आज उसके आधारपर दोहरा भिन्न पैग हुआ है। एक ओर यह लोग हैं जो ऐसा मानते हैं कि सचमुच त्रिगुण मुँह और दूसरे अङ्गसे ब्राह्मणादिका उत्पत्ति हुई है। यह भवेमानस इतना भा नहीं सोचते कि सूत्रने पहिले मन्त्रमें हां यह कहा गया है कि सप्त प्राणियोंने सिर त्रिगुणने सिर है, फिर ब्राह्मणसी उत्पत्ति किय मिरते हुई ? यदि सभी त्रिगुणने निचाइसे हूँ तो ब्राह्मणका थेंडता यहाँ रही, उसमें शूद्र, चाण्डाल, म्लेच्छ, सिंह, इर, गृगाल, चींटी, बिन्दू सभीने गुण दोष पाये जायेंगे। यहा बात इतर गगोंन गिए भा लागू हागी और रेचार म्लेच्छादिका तो नाम ही नहीं लिया गया। वह क्या त्रिगुण शरीर राहर है ? दूसरी ओर यह लोग है जो यह समझते हैं कि सूत्रकार सच मुच यह समझता था कि ब्राह्मणादि त्रिगुणके मुखादित्त निरन्ते है ना वह जन्मत गुण्यनभ्यास प्रतिपादन करने ब्राह्मणास पुत्राना जीर शूद्राने मानन अधिकारोंने वञ्चित रचना चाहता था। यह कोना धारणाई भ्रान्त हैं। हरिको समाजना जा रूप ठीक जेंचा बर उसन उपस्थित किया। उसकी समीक्षा करने ह्योकार अग्नीकार करनेना सनो अधिकार है परन्तु उसमें जातिव्यवस्थास मण्डन देखना और इस आधारपर उमका प्रशंसा या निन्दा करना निरर्थक या निरर्थक है।

५ चेतोऽपाराधिनरण

व्यावहारिक जीवनमें हम कई अलोकसे परिचित हैं। विधानशास्त्रमें सस्याआओ व्यक्ति माना जाता है। राजनीतिमें राज, लोकमत, सरकार शब्दाका व्यक्तिनाची नामों जैसा प्रमाण किया जाता है। परन्तु इनके अभिधेयोंमें सत्ताका आशय किया जाय तो वह विकृत होगा।

यह प्रश्न स्वभावतः उठता है कि चित्त अलोकौक्यी सृष्टि क्यों करता है ? यदि सत्यका ज्ञान न प्राप्त हो सके तो शान्त रहनेके स्थानमें अभि-
 सिद्धान्तों और अपसिद्धान्तोंकी रचना क्या होती है ? इसका उत्तर यह
 है कि अलौकिकी रचना उसी लिए होती है जिस लिए अव्यवसाय और
 तर्क किया जाता है और सिद्धान्त स्थिर किये जाते हैं । विचार करनेसे
 प्रतीत होता है कि इस सत्र चेतोव्यापारका एकमात्र प्रयोजन द्रष्टाका भोग
 है । चित्तकी यह सत्र क्रियाएँ द्रष्टाके भोगका साधन हैं । द्रष्टामें अनेक
 प्रकारकी वासनाएँ हैं । एक प्रसन्न होती है, दूसरी उदार होती है । इन
 वासनाओंकी वृत्तिका नाम भोग है । भोग तर हो सकता है जब भोग्यसे
 सम्पर्क स्थापित हो । सम्पर्क तो इन्द्रियाके द्वारा होता है परन्तु अनेके
 इन्द्रियासे काम नहीं चल सकता । यह निश्चय करना आवश्यक होता है
 कि भोग्यकी परिस्थिति क्या है, उसका प्रश्न इस अवसरपर किस प्रकार
 किया जाय, इत्यादि । यदि यह अव्यवसायरूपा चेतोव्यापार न हो तो-
 भोग्योंके रहते हुए भी गहुवा उनका उपभोग न हो सके । अतः चेतो-
 व्यापार-अव्यवसाय और तर्क-भोगका साधन है । सत्रकी वासनाएँ एकमात्र
 नहीं होती । वासनाको आशय भी कहते हैं इसलिए कोई महाशय, कोई
 अलेशय कहलाता है । किसीकी तुष्टि कीचे भर भूमिसे हो जाती है, किसीके
 लिए वसुधैवकुटुम्बक साक्षात् भो पथ्यांस नहीं होता, किसीकी दृष्टि माहेन्द्र-
 पदपर रहती है । कोई जेबल अपने पेट भरनेकी सोचता है, कोई
 ऐश्वर्यवान् अभिजनके अर्थकाम सम्पादनसे मुरझा होता है । आशयभेदसे
 भोग्योंमें प्रकारभेद और उनकी माना-जाने तारतम्य होता है । यदि इन
 सत्र भोग्योंकी उपलब्धि होनी है तो फिर इनके सम्यन्धमें व्यापक अव्यवसाय
 करना आवश्यक हो जाता है । चेतोव्यापारका लक्ष्य द्रष्टाका भोगमात्र है
 परन्तु भोगके लिए ज्ञानकी आवश्यकता पड़ती है इसलिए चेतोव्यापार

ज्ञानोपार्जनका भी साधन बन जाता है। अध्यवसायसे ज्ञान और ज्ञानसे भोग होता है। जिसका ज्ञान जितना ही व्यापक होगा वह यथेष्टाचरणमें उतना ही कुशल होगा।

कमी कमी अलीक भी सज्जानका साधन बन सकता है। इसके कई उदाहरण हम देख चुके हैं। घर बनानेमें राजगीर गॉस-लकड़ी रखीने पायट गँधते हैं और नसेनियाँ लगाकर उसपर चढ़ते हैं। काम पूरा हो जाने पर नसेनियाँ फेंक दी जाती हैं और पायट तोड़ दिया जाता है। यदि कोई पायटको घरका अन्न समझकर उसे सुरक्षित रखना चाहे तो उसे पागल कहेंगे। इसी प्रकार चित्त कमी कमी अलीकोंसे काम होता है। सत्यपर पहुँचकर उनको छोड़ देता है। अन्तिम निर्वर्णम उनका कोई स्थान नहीं होता। अपसिद्धान्त ज्ञानप्राप्तिमें सहायक नहीं होते परन्तु जिज्ञासाकी व्याकुलता उनसे भी मिट जाती है। जरतक भोगमें उनसे राधा नहीं पड़ती तबतक उनका ग्रहण करनेसे कोई कष्ट नहीं होता। जब राधा पड़ती है—और ऐसा कभी न कभी होना अवश्यम्भावी है—उस समय उनके प्रति शङ्का और फिर अविश्वास हो जाता है।

अलीकोंका व्यापक प्रयोग देखकर हमको जो व्यग्रता होती है उसका कारण यह है कि हम चित्तको ज्ञानका साधन मानते आये हैं। हमारी यह धारणा है कि चित्त यथावस्तु ज्ञान देता है और चेतोव्यापार, चित्तका परिणामरूप, वस्तुओंके धर्म-परिणामका प्रतीक है। परन्तु ऐसा नहीं है, हो भी नहीं सकता। हमको कुछ सबित हुए जिनके आधारपर हम यह कहते हैं कि दूधका प्रत्यक्ष हुआ। कुछ दूसरे सबित हुए जिनको हम दहीका प्रत्यक्ष कहते हैं। दोनों सबितोंका होना निर्विवाद है पर इनके आधारपर हुए प्रत्यक्ष और फिर दूध दहीका सम्बन्ध चेतोव्यापार है। इसका कोई प्रमाण नहीं है कि चित्तके बाहर तदनुरूप कुछ है।

सोपने पेटमें बालूका कण जाता है और जाठर सामग्रीसे मिलकर मोती बन जाता है। वैसा ही कण मनुष्यने पेटमें पृथि व्रणकेन्द्र बन सकता है। एक ही प्रकारके सवित्को दूध नामसे मले ही पुकारा जाय परन्तु स्वस्थ मनुष्य और मन्दाग्निग्रस्तको एक ही प्रकारका प्रत्यक्ष फदापि नहीं होता। सवित् होते-रहते हैं परन्तु चित्तरी न ता वस्तुआकी सत्ताम कोई अभिप्राय है न सवित्तोम। उसको तो द्रवणके लिए भोग, अर्थात् वासनाओंकी तृप्ति, सम्पन्न करना है। इसलिए वह उनको भौति भौतिसे मिलाता है, उनमसे कुछको ओरसे यथाशक्य पराङ्मुख हो जाता है, पिछले अनुभवके आधारपर, और जहाँ इससे काम नहीं चलता वहाँ अर्थापत्ति और निराधार ध्याति निरहित अनुमानके द्वारा, सम्बन्ध जोड़ता है और इस प्रकार तोड़ मोड़कर उनको भोज्याभोज्यसे प्रत्यक्षका माध्यम बनाता है। सवित् नरावर होने रहते हैं, यही अङ्गुश है, अन्यथा चेतोव्यापार वस्तुस्थितिसे बहुत दूर जा पड़े। सवित्मानको छोड़कर अपने परिणामोका दोष जरा चित्तरी अपनी सम्पत्ति है। सवित् भी चित्तका परिणाम है पर उसके विषयमें अभी इस स्थलपर ऐसा माना जा सकता है कि वह बाह्य जगत्का प्रतीक है अर्थात् चित्तके बाहरकी किसी वस्तुकी सत्ताका सूचक है।

चित्त भोगका साधन है इसीलिए उसे अन्तःकरण—भीतरी उपस्कर, अङ्गार—रहते हैं। उससे उतने ही ज्ञानकी आशा की जा सकती है जितनेकी भोगके लिए आवश्यकता है। परन्तु यदि वासनाएँ क्षीण हों तो भोगकी आवश्यकता भी कम हो जायगी, चेतोव्यापार भी दूसरे प्रकारका होने लगेगा, मन्त्र और प्रत्यक्षके बीचकी दूरी भी कम होती जायगी और ज्ञानकी यथा वस्तुता भी बढ़ जायगी। उस अवस्थामें चित्त मायका साधन बन जायगा। द्रष्टाके भोग और मोक्षको सम्पादन करनेमें ही चित्तकी मृत्युार्थता है।

हमने ऊपर कहीं चेतोव्यापार और कहीं चित्त शब्दका प्रयोग किया है। वस्तुतः दोनोंमें कोई अन्तर नहीं है। व्यापारहीन चित्तका कोई अस्तित्व नहीं है। जल निरन्तर बहता रहता है। कहीं उसमें तरङ्गें उठती हैं, कहीं शान्त देखा पड़ता है परन्तु प्रवाह नहीं रुकता। ऐसी जल-राशिको नदी कहते हैं। बहते जलसे भिन्न नदीका कोई अस्तित्व नहीं है। इसी प्रकार अञ्छेद्यचेतोव्यापार-प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, स्मृति, राग, द्वेष, सङ्कल्प आदि परिणामोंको निरन्तरवर्तिनी माला-का ही नाम चित्त है। प्रश्नोंके सत्त प्रवाहसे भिन्न चित्तकी कोई सत्ता नहीं है।

जिस प्रकार चित्त अन्तःकरण है उसी प्रकार इन्द्रियाँ बाह्यकरण, याहरी उपस्कर, हैं। यह चित्तका ही स्थूल रूप हैं। इन्द्रियोंकी भी द्रष्टाके भोग और मोक्षमें कृतकृत्यता है और इन्द्रियव्यापार भी चेतो-व्यापारके अन्तर्गत है। इन्द्रियोंकी सत्ता चित्तसत्ताका ही भेद है।

दूसरा अध्याय

मनःप्रवृत्ति

शास्त्रके कृष्णपक्षकी रातमें आकाशकी ओर देखिये, सहस्रों तारे चमकते प्रतीत होते हैं। इनमेंसे अधिकांशका रङ्ग श्वेत है, कुछमें नीला-पन या रक्तिमा देख पड़ती है। कुछ बहुत चमकीले हैं, कुछ बहुत धुंधले। सभी पूर्वमें उदय होते हैं, पश्चिममें डूबते हैं। यदि आकाश-प्रेक्षण बराबर कुछ दिनोंतक किया जाय तो यह भी प्रतीत हो जायगा कि ऋतुओंके साथ तारोंके उदयास्त-कालमें भी अन्तर पड़ता है और कुछ पिण्ड जो देखनेमें तारे प्रतीत होते हैं दूसरे तारोंके बीचमें अपना स्थान भी बदल करते हैं। इतना जान लेना पर्याप्त नहीं होता। मनुष्य तारोंकी चालको समझना चाहता है, उनके स्थानको देखकर वर्षा का अनुमान करना चाहता है, बीज डालनेका समय जानना चाहता है। इस ब्यौरेवार अध्ययनसे ही वह तारोंकी अपने उपयोगकी सामग्री बना सकता है। यह सारे आकाशका युगपत् अनुशीलन नहीं कर सकता, इसलिए उसको टुकड़ोंमें बाँटता है। न तो आकाशमें पशु पक्षी हैं न नर-देहधारी बैठे हैं परन्तु मनुष्य तारोंके विस्तारको पुङ्खोंमें बाँटता है और ईप्सत् आकारसादर देखकर इन पुङ्खोंको सिंह, मेघ, मृग, श्वेन, तिमि जैसे नाम देता है। इसी प्रकार विशेष तारोंको अगस्त्य, मरीचि, रोहिणी, ध्रुव नामोंसे पुकारता है। आकाश एक और अराण्ड है, क्षितिजसे क्षितिजतक कोई गोल रेखा नहीं खिंची है परन्तु अपने सुभीतेके लिए

१३°००' के सत्ताईस भाग कर लिये गये हैं। इस प्रकार ज्योतिषके अध्येताका काम सरल हो जाता है परन्तु यह न भूलना चाहिये कि यह सारा विभाजन बुद्धिदृष्टरु है।

चित्तको ऐसा ही काम करना पड़ता है। एक ओर तो वासनाएँ और स्मृतियाँ उठती रहती हैं, सुख दुःखकी अनुभूति होता रहती है, दूसरी ओर सवितोंका प्रवाह जारी रहता है। सवित् कभी तीव्र होते हैं कभी मन्द, कभी गहरा सस्कार छोड़ जाते हैं कभी हल्का, उनमें कोई कोई बार-बार आते हैं, कुछ एक दूसरेके पीछे नियत रूपसे आते हैं। सवित् भोग्यके सूत्रक तो हैं पर जयतक वह अस्तव्यस्त रहते हैं तबतक भोगके निश्चित उपस्कर नहा हो सकते। ब्रह्मने भोगकी सिंहाधिविधासे प्रेरित होकर चित्त सवितोंको विभक्त करता है, उनको भाँति भाँतिसे सजाता है। यह उनमें पारस्परिक सम्बन्ध ड़ँढता है। सम्बन्ध बाहर तो मिलते नहीं, उनके स्वतन्त्र सवित् तो होते नहीं, चित्त अपने आत्म्यन्तर व्यापारसे उनकी प्रतिष्ठा करता है; अनेक प्रकारके नियमों और विधानोंकी कल्पना करके सवितोंको एक घूर्णनमें ग्रथित करनेका प्रयत्न करता है। इस प्रकार सवितोंके प्राचुर्यसे चित्त जगत्का निर्माण करता है।

सबके लिए जगत् एक-सा नहीं होता। किसी युगमें लोग अपने देशकी सङ्कुचित सीमाओंके भीतर रहते हैं और शरीरकी मुख्य आवश्यकताओंकी पूर्तिके सिवाय अन्य बातोंकी ओर कम ध्यान देते हैं, कभी सारी पृथिवी एक हो जाती है और कई पन्न कोस दूरकी नीहारिकासे लेकर घसरेणुसे कई सदसयुनी छोटी वस्तुओंका अनुशीलन किया जाता है। इस प्रकार सवितोंमें भेद होता है, सविद्वेदके अनुसार नये सम्बन्धोंकी गोज होती है और नये जगत्का निर्माण होता है। प्रत्येक सस्कृतिका

अपना जगत् होता है और उस सृष्टिके भीतर प्रत्येक व्यक्तिका पृथक् जगत् होता है । जो लोग इन जगत्‌ोंको बरसते हैं वह उनको मनःप्रसूति नहीं मानते । उनको ऐसा विश्वास रहता है कि सवित् तो सत्य हैं ही, उनके जो सम्बन्ध और हेतु हमारी समझमें आवे हैं वह भी उतने ही सत्य हैं । बुद्धिनिर्माण वस्तु-स्थितिकी प्रसिञ्छाया प्रतीत होता है ।

भिन्न होते हुए भी यह जगत् सर्वथा विजातीय नहीं हो सन्ते । मोती सब एक-से नहीं होते परन्तु नितान्त विसदृश भी नहीं होते क्योंकि सीप भी सजातीय है और रजःवर्ण भी । इसी प्रकार सभी मनुष्योंकी इन्द्रियाँ सजातीय हैं, शरीर सजातीय हैं, वासनाएँ सजातीय हैं । इसलिए सवित् भी सजातीय ही होते हैं और उनके आधारपर निर्मित जगत् भी सजातीय होते हैं । इसका तात्पर्य यह है कि सवित्‌को जगत् बनानेमें जो चेतोव्यापार होते हैं वह भी सजातीय होते हैं । दूसरे शब्दोंमें हम यह कह सकते हैं कि सवित्‌ोंका सम्बूहन करनेमें चित्त स्वच्छन्द नहीं है, वह कुछ नियत मार्गोंसे ही चल सकता है । इसका पल यह हुआ है कि कुछ बुद्धिनिर्माण ऐसे हैं जो आजसे सहस्रों वर्ष पूर्व प्रसूटित हुए और अद्यावधि चले आ रहे हैं । समय समयपर उनका संस्कार और संशोधन होता रहा है परन्तु उनका सर्वथा परित्याग कर दिया जाय तो जगत्‌का सद्भूतन नहीं हो सकता । द्रष्टा रह जायगा, चित्त रह जायगा, वासनाएँ और स्मृतियाँ रह जायँगी, दैहिक चेष्टाएँ रह जायँगी और सवित् रह जायँगे परन्तु सद्भूतित जगत्‌का रूप हो जायगा ।

इस अध्यायमें हम इनके सम्बन्धमें विचार करना चाहते हैं हमारे सामने प्रश्न यह है कि यह केवल सुविधा-जनक बुद्धिनिर्माण या परमार्थिक सत्ता रहते हैं ।

१. ईश्वराधिकरण

यह बहुत पुराना और व्यापक विश्वास है कि इस जगत्का कोई कर्त्ता है, किसीने इसे बनाया है। यह देख ही पड़ता है कि बहुत सी बाधाओंके रहते हुए भी मनुष्य जी रहा है, पशु-पक्षी जी रहे हैं, नक्षत्र, सूर्य, चन्द्र, पहाड़, समुद्र समी बने हुए हैं, अतः जगत्का पालन भी हो रहा है। इस बातके माननेमें लाघव होता है कि जो कर्त्ता है वही पालक है। इसी प्रकार यह भी माना जाता है कि वही एक दिन जगत्का सहार भी करेगा। इस कर्त्ता पाता सहर्ताको ईश्वर कहते हैं।

ईश्वर प्रत्यक्षका विषय नहीं है अतः उसका ज्ञान अनुमान और शब्द प्रमाणसे ही हो सकता है। जगतके सर्वसम्मत आप्तपुरुष निश्चित न हो जाय तबतक शब्द प्रमाणसे काम नहीं लिया जा सकता। विभिन्न सम्प्रदायोंमें जो लोग आप्त माने गये हैं उनका ईश्वरके सम्बन्धमें ऐकमत्य नृहा है। जो लोग ईश्वरके अस्तित्वको स्वीकार नहीं करते उनमें वपिल, जैमिनि, बुद्ध और महावीर जैसे प्रतिष्ठित आचार्य हैं। अतः हमको शब्द प्रमाणका सहारा छोड़ना होगा। जगत् केवल अनुमान रह गया। इसमें यह हेतु बतलाया जाता है कि प्रत्येक वस्तुका कोई न कोई रचयिता होता है इसलिए जगत्का भी कोई रचयिता होना चाहिये। इस अनुमानमें कई दोष हैं। हम यदि यह मान लें कि प्रत्येक वस्तुका कर्त्ता होता है तो फिर वस्तु होनेसे ईश्वरका भी कर्त्ता होगा और उसका कोई दूसरा कर्त्ता, दूसरेका तीसरा। यह परम्परा कहाँ समाप्त न होगी। ऐसे तर्कमें अनवस्था दोष होता है। इससे ईश्वरका अस्तित्व सिद्ध नहीं होता। यदि ऐसा माना जाय कि ईश्वरको कर्त्ताकी अपेक्षा नहीं है तो फिर ऐसा माननेमें क्या आपत्ति है कि विश्वको कर्त्ताकी अपेक्षा नहीं है? फिर, ऐसा मानना कि प्रत्येक वस्तु

बहुत होते हैं सम्पत्ति है। सूर्य-चन्द्रमा कर्तृक हैं इसका क्या समझ है? रत्न और पहाड़को बनाये जाते किसने देखा है? जगत् सब सिद्ध न हो जान कि प्रत्येक वस्तुका कर्त्ता होता है तब तक शक्य है कि कर्त्ता है ऐसा सिद्ध नहीं होता।

अब लोग जगत्को कर्तृक मानते हैं उनके सामने अग्रे व्यवहारकी प्रशस्त होती है। घर बनानेके लिए राजगीर, पढ़नेके लिए कुंमार, गहनेके लिए सोना, पढ़नेके लिए पढ़ोसाज चाहिये। यह कारीगर ईंट-पत्थर, मिट्टी, लोह, दुपेटे सहस्रिका निर्माण करते हैं। कारीगर उपादान-सामग्रीको काममें लगाता है और निर्माणकार्यमें लगनेका कोई न कोई प्रयोजन होता है। यह प्रयोजन यदि हमको पहिलेसे न भी ज्ञात हो तो निर्माण वस्तुको देखतेसे समझमें आ सकता है। अब यदि गृहादिकी भाँति जगत् भी कर्तृक है तो उसको उपादान सामग्री क्या थी? और सृष्टि करनेमें ईश्वरका प्रयोजन क्या था? जगत्में जो कुछ भी है वह या तो जड़ है या ध्वनि, अतः जो भी उसका रचना हुआ वह या तो

होनेसे अनुमानसे भी बाधित है। यदि यह माना जाय कि ईश्वरने अपने सत् स्वरूपसे जड़ चेतनको उत्पन्न किया तो यह प्रश्न होगा कि उसने ऐसा क्यों किया, ऐसा करनेमें प्रयोजन क्या था ? यह नहीं कह सकते कि जायोंकी भोगोपलब्धिके लिए ऐसा किया गया क्योंकि जायोंको तो उसीने रनाया। न उनको बनाता न उनके लिए भोगका प्रश्न उठता। जीवोंका मोक्ष भा उद्देश्य नहीं हो सकता क्योंकि जड़ जीव थे ही नहा तो फिर उनका बन्धन कहाँ था निसे ताड़ना था ? यह कहना भा सन्तोषजनक नहीं है कि जगत् ईश्वरकी लीन है। निरुद्देश्य खेल ईश्वरत्वके साथ अनमेल है। क्या वह एकाका धरता था जो इतना प्रपञ्च रचा गया ? यह भी ईश्वरत्व कल्पनासे असङ्गत है। यह कहनेसे भी काम नहीं चला कि ईश्वरको इच्छा अप्रतर्क्य है। इच्छा किसी हातव्यके जाननेकी, किसी आसव्यके पानेकी दानी है। ईश्वरके लिए क्या अशात या अप्राप्त था ? फिर जड़ उसका इच्छा ऐसी ही अकारण, निःप्रयोजन, है तो अतः उसपर कोई अङ्कुश तो लग नहीं गया है। वह किसी दिन भी सृष्टिका सहार कर सकता है, आगको शीतल कर सकता है, कमठे वृन्तपर चन्द्र-सूर्य उगा सकता है। अन्धविश्वास चाहे जो फड़े परन्तु किसीकी बुद्धि यह स्वीकार नहीं करती कि ऐसा होगा। ईश्वरवादी यह कहते हैं कि ईश्वरका स्वभाव ही अङ्कुश है और नियमवर्तित उसका स्वभाव है। जगत्में जो कुछ हो रहा है वह नियमोंके अनुसार हो रहा है। इन सब नियमोंकी समष्टिको कत कहते हैं। ऋत ईश्वरका स्वभाव है। इसपर यह प्रश्न उठता है कि यह स्वभाव ईश्वरका सदासे है या जगत्की सृष्टिके पीछे हुआ ? यदि पीछे हुआ तो जिसने यह दगाव डाला ? वह कौन सी शक्ति है जो ईश्वरसे भी बलवती है ? यदि पहिलेसे है तो जो इच्छा जगत्की उत्पत्तिकी मूल थो

यह ईश्वरके स्वभावसे अविरुद्ध रही होगी अर्थात् जगत्को उत्पन्न करना ईश्वरका स्वभाव है। परन्तु जहाँ स्वभाव होता है वहाँ पर्याय रहते ही नहीं। ईश्वरकी मिसृष्टा उसके स्वभावके अनुकूल होगी। पानीका स्वभाव नीचेकी ओर बहना है, आगका स्वभाव गर्मी है, ईश्वरका स्वभाव जगत् उत्पन्न करना है। न पानी नीचे बहना छोड़ सकता है, न ईश्वर जगत्को उत्पन्न करना। ऐसी दृष्टिसे उसको जगत्का कर्त्ता कहना उतना ही उचित होगा जितना पानीको नदी या आगको जलनका कर्त्ता कहना। कर्तृत्वका व्यपदेश वहाँ हो सक्ता है जहाँ सङ्कल्पकी स्वतन्त्रता हो। यह काम करूँ या न करूँ, स्वभावमें इस प्रकारकी स्वतन्त्रताके लिए स्थान नहीं रहता। अतः यह सब तर्क ईश्वरके अस्तित्वको सिद्ध नहीं करते।

यह हो सकता है कि हम किसी अपरिचित वस्तुके बननेके उद्देश्यों को न समझ सकें, फिर भी उसकी वनावट देखकर इस निश्चयपर पहुँचें कि यह कर्तृक है, स्वतः नदा बन गया है। क्या जगत् हमको ऐसा माननेपर विवश करता है कि उसका कोई कर्त्ता है? ऐसा माननेके पक्षमें सबकुछ बड़ा तर्क यह उपस्थित किया जाता है कि जगत्का सञ्चालन ऋतुमय है, गर काम नियमोंके अनुसार होते हैं, प्रत्येक घटनाका कोई न कोई कारण होता है। नियमितताके कारण हम भविष्यत् घटनाओंको पहिलेसे जान सकते हैं और वस्तुओंकी अपने भोगकी सामग्री बना सकते हैं। नियम नियामककी अपेक्षा करता है। अतः प्रतीत होता है कि जगत्का

रूप होता है : ऐसा होता देखा गया है । उसमें दण्डका कोई प्रश्न नष्ट
उठता । मानव विधान आज्ञात्मक होता है : कोई दुकानदार रुपयेके
टाई सेरसे कम गेहूँ न गेचे, जो गेचेगा उसे पाँच सौ रुपये जुर्माने तथा
दो वर्ष कारावासका दण्ड दिया जायगा । प्राकृतिक नियम वर्णनात्मक
होता है धनत्रियुत् और ऋणत्रियुत् एक दूसरीको आकृष्ट करती हैं ।
ऐसी दशा में प्राकृतिक नियमोंको देखकर नियामकका अनुमान नहीं किया
जा सकता । यह माननेमें लाघव है कि जगत्का स्वभाव ऋत है । जगत्ने
जड़-चेतन जो भी अवयव है वह अपने अवयवोंके स्वभावका अतिप्रमण
नहीं कर सकते । तर्जमें दूसरा दोष यह है कि यह मान लिया गया है
कि सच्चिबुद्ध जगत्में ऋतकी सत्ता है पर यह निर्विवाद नष्ट है । हम
पहिले कई बार कह आये हैं कि सवितोंसे ही हमको वस्तुओंकी सत्ता की
सूचना मिलती है । यह सन्नि होते हैं यहाँ तक तो ठीक है । इससे
यह भी भले ही मान लिया जाय कि वस्तुएँ हैं और उनमें कुछ परिवर्तन
होते हैं, जिनको हम घटना या दृग्बिषय कहते हैं । यह सब होगा परन्तु
दृग्बिषयोंमें जो सम्बन्ध प्रतीत होते हैं वह चेतोव्यापारके फलस्वरूप हैं ।
चेतोव्यापार द्रष्टाके भोगके हतु होता है, इसलिए चित्त ऐसे सम्बन्ध स्थापित
करता है जो भोगके लिए अधिक अनुकूल प्रतीत होते हैं । भौतिक पिण्ड
एक दूसरेके सात्त्विक स्थानपरिवर्तन करते हैं, ऐसा हमको प्रत्यक्ष जाना
है । इस स्थान-परिवर्तनके सम्बन्धमें न्यूटनने यह मत प्रकट किया कि
भौतिक पिण्ड एक दूसरेको आकर्षित करते हैं और इस आकर्षणके
सम्बन्धमें यह नियम निकाला कि यदि दो पिण्डोंका गुरुत्व गु_१ और
गु_२ हो और उनकी दूरी दू हो तो उनके बीचका आकर्षण होगा

$$क \frac{गु_१ \times गु_२}{दू^२} \quad [क एक नियत संख्या है जो वस्तुमान$$

लिए समान है ।]

यह तो नियम हुआ परन्तु कोई मनुष्य यह भी तो मान सकता है कि स्थानपरिवर्तन वरुणदेवकी इच्छाके अनुसार होता है। यह कैसे सिद्ध होगा कि उसका मानना निराधार है ? हम वरुणदेवको नहीं जान पाते परन्तु इससे क्या होता है। आज यह पता चला है कि कुछ छोटे छोटे कीटाणु हैं जो दूधको दहीमें परिणत कर देते हैं। जिस समय लोग यह बात नहीं जानते थे उस समय भी कीटाणु अपना काम करते थे। हम वरुणकी इच्छाको गणनाका विषय नहीं बना सकते और नियमको बना सकते हैं पर इतनेसे ही नियमकी सत्ता सिद्ध नहीं होती। हाँ, यह बात निश्चित है कि वरुणेच्छा माननेकी अपेक्षा नियम माननेमें सुभीता है। सूर्य, मङ्गल, गुरु, शनि पृथ्वीकी परित्रमा नहीं करते परन्तु प्राचीन ज्योतिषी ऐसा मानकर गणना करते थे और उस गणनासे इन पिण्डोंके स्थानाका ठीक पता लगा सकते थे। ग्रहोंके असम्बद्ध भ्रमणकी अपेक्षा उनका पृथिवीकी परित्रमा करना माननेमें गणनाकी सुविधा थी, इसलिए बुद्धिने इसे स्वीकार किया। जब रेलके डब्बे लाइनपर चलते हैं तो जा स्वन उत्पन्न होता है उसमें अपनी अपनी रुचिके अनुसार लोग नाना प्रकारकी बोलियाँ सुनते हैं। वह स्वन तो जैसा है वैसा है, यह सन बोलियाँ श्रोताओंका बुद्धिनिर्माण है। इसी प्रकार सवित् तो हैं, वह 'कुछ' भी होंगे जिनकी सूचना सवित् देते हैं परन्तु वस्तुओंके सम्बन्ध, उनको एकमें बाँधनेवाले नियम, बुद्धिनिर्माण हैं। जब नियमोंकी वित्तके बाहर सत्ता अस्तिद्ध है तो फिर नियामककी सत्ता भी अस्तिद्ध है। अतः जगत्का दृश्यरूप हमको ईश्वरकी सत्ता माननेको बाध्य नही करता।

कुछ लोग ईश्वरको जगत्का स्रष्टा न मानकर आरम्भक मानते हैं। उनका ऐसा विश्वास है कि जगत्की रचनाकी जो जड़चेतनात्मक उपादान-सामग्री थी उसको ईश्वरने बनाया नहीं परन्तु ईश्वरके सान्निध्यसे

सामग्रीका उस रूपमें सव्यूहन हो गया जिमको जगत् कहते हैं । चुम्बकके सान्निध्य मानसे लोहेके टुकड़े अपनेको विशेष प्रकारसे विन्यस्त कर लेते हैं । यह विन्यास लोहेका स्वभाव होगा अथवा चुम्बक सोने या चाँदी या लकड़ीको भी जैसे ही विन्यस्त कर देता । लोहेका स्वभाव किन्हीं पदार्थोंसे अभिभूत था, चुम्बक उन्हें हटा देता है । यह सोचना चाहिये कि जगत्के आरम्भमें वह कौनसे अवरोध थे जिन्हें ईश्वरने हटाया । ऐसी कोई बात समझमें नहीं आती । लोहा अचंचल नहीं है, जगत्में और पदार्थ भी है । इनमेंसे कोई उसका अवरोधन हो जाय तो कोई आश्चर्य नहीं है । पानीका स्तरमात्र नीचे रहना है पर उसके अतिरिक्त दूसरे भौतिक पदार्थ उसकी गतिमें कमा कमी रोक देते हैं । वह स्वयं अपना अवरोधक नहीं होता । जगत्की मूल सामग्रीके सिवाय तो कुछ था नहीं फिर वह अपने स्वभावसे अनुसार क्या सव्यूह न हो सकी जो ईश्वरकी आवश्यकता पड़ी ?

मैंने कुछ दिन पहिले गिल्लीका एक गवा देखा । आज उसे फिर देखता हूँ तो पहिलेसे गवा पाता हूँ । इस वृद्धिका साक्षी कौन था ? ज्ञाता और ज्ञेयका ऐसा सम्बन्ध है कि जब एक होगा तो दूसरा भी होगा । गिल्ली ज्ञेय है, उसकी वृद्धि ज्ञेय है अतः कोई ज्ञाता भी चाहिये । यदि कोई मनुष्य गिल्लीको बढ़ते नहा देर रहा था तो कोई दूसरा साभा रहा होगा । यह साक्षी ईश्वर है । ईश्वर सब घटनाओंका साक्षी है, उसके लिए नित्य वर्तमान है । जिन समय मुझको प्रत्यक्ष होता है उस समय मैं ईश्वरका सधर्मी हो जाता हूँ अर्थात् ईश्वरको और मुझको विषयका समान रूपसे ज्ञान होता है । मेरे चित्तमें ईश्वरीय ज्ञान प्रतिबिम्बित हो जाता है ।

यह तर्क समीचीन नहा है । यह ठीक है कि ज्ञेय और ज्ञाताका अन्योन्याश्रय है पर जब ज्ञेय न हो तब ज्ञाताकी कल्पना नहा की जा

मालाको बीचसे काट देनेके जो भी उपाय हो सकते हों—पीढा नामके हेय सवित्से बचनेके जो उपाय हो सकते हों—उनकी करणीयतामें बाधा नहीं पड़ती । कुत्तेने नहीं काटा कहनेका यह अर्थ है कि अमुक-अमुक अप्रिय सवित् नहीं हुए ।

इससे कुछ लोगोंमें पश्चिन्नोप नहीं होता । यह हमारा परिचित जगत् छुत हुआ जाता है, इससे एक प्रकारकी ध्वराहट होती है । इसको बचानेकी युक्तियाँ सोची जाती हैं । एक युक्ति यह है कि द्रव्यकी परिभाषा इस प्रकार की जाय कि उसमें सवेद्यताकी सम्भावना भी अन्तर्गत हो जाय । मेरे हाथमें एक बीज है । मैंने उसे भूमिमें गाड़ दिया । इस समय उससे सम्पन्न कोई सवित् नहीं हो रहा है परन्तु यदि कोई रोदे तो बीज मिल जायगा, सवित् होने लगेगे । अतः यह माननेसे कि बीजमें सवित् देनेकी सम्भावना है बीजकी सत्ता भूमिके नीचे होनेकी अवस्थामें भी सुरक्षित रहेगी । पर सम्भावनाको हमने कर अस्वीकार दिया ? सम्भावनाका अर्थ यही है कि अमुक अवस्थामें अमुक प्रकारके सवित् प्रायः होते हैं । हम इसे मानते हैं । देते जाने पर कुत्ता काटता है इसकी भीमासा हमने की है । कुत्तेमें काटनेकी सम्भावना है, इसका अर्थ यह है कि अमुक-अमुक सवित्के पीछे अमुक अमुक सवित् होते हैं । इसी प्रकार भूमि रोदने पर बीजविषयक सवित् होते हैं । वस, सम्भावनाका इतना ही अर्थ है ।

कुछ लोगोंका ऐसा विश्वास है कि यदि ईश्वरकी सत्ता न स्वीकार की जायगी तो सदाचारके लिए कोई सहाय न रह जायगा । ऐसा माननेसे कि ईश्वर लोभोपयोगी कामोंसे प्रसन्न होता है और उनके लिए कभी न कभी, कहीं न कहीं, पुरस्कार देता है और लोकोद्देशक कार्योंसे अप्रसन्न होता है तथा उनके लिए कभी न कभी, कहीं न कहीं, दण्ड देता है

सकर्मकी मर्यादा बनी रहती है। पुरस्कार और दण्डकी बात छोड़ दी जान, तब भी ईश्वरकी प्रसन्नता प्रोत्साहन देती है। हम इस सम्बन्धमें एक अगले अध्यायमें फिर विचार करेंगे परन्तु इतना तो स्पष्ट ही होना चाहिये कि यह कोई पुष्ट तर्क नहीं है। कोई ईश्वरकी प्रसन्नताकी क्यों प्रत्याह करे ! कौन-सा काम अच्छा कौन बुरा है इसका निर्णय ईश्वर अपनी स्वतन्त्र इच्छासे करता है या इस बातकी समीक्षा करता है कि वर्तमान परिस्थितिमें क्या भ्रष्टकर है ! किस कामके लिए क्या पुरस्कार या दण्ड दिया जाय यह ईश्वरकी स्वतन्त्र इच्छापर निर्भर है या नियमबद्ध है भर्थात् अमुक कामका अमुक फल होगा यह नियत है ! यदि इन बातोंमें ईश्वरकी इच्छा स्वतन्त्र है तो फिर सदाचार निराश्रय हो जाता है। इच्छाका क्या भरोसा, न जाने क्या पलट जाय; जो पुण्य है वह पाप हो जाय, जो दण्ड्य है वह पुरस्कार्य हो जाय। यदि कार्याकार्यका निर्णय परवृत्तिकी समीक्षापर निर्भर है तो प्रत्येक मनुष्यको अपनी बुद्धिके अनुसार स्वयं समीक्षा करनी होगी क्योंकि किसी समयविशेषपर ईश्वरकी क्या सम्मति है इसके जाननेका हमारे पास कोई साधन नहीं है। यदि कामका फल नियमानुकूल मिलता है तो ईश्वरको मानना बेकार है। ईश्वर फल देता है न कहकर यह कहना ठीक होगा कि नियतिके अनुसार फल मिलता है। ऐसी नियतिकी वैदिक वादमयमें सत्यका नाम दिया गया है। अपनेसे बाहर किसी ईश्वरकी ओर दृष्टि रखाये रहनेकी अपेक्षा काम और फलके अटल सम्बन्धको, जिसे कर्मसिद्धान्त कहते हैं, बराबर सामने रखना सदाचारके लिए दृढ़तर सहाय है।

मनुष्य अल्पज्ञ और अल्पशक्तिमान् है, उसकी इच्छाओंका पदे-पदे अभिघात होता है, इसलिए वह एक ऐसे व्यक्तिकी कल्पना करता है जो सर्वशक्तिमान् और सर्वज्ञ है। ऐसे व्यक्तिकी इच्छाओं का अनुसरण

होंगी। यह कल्पित व्यक्ति आदर्शका काम करता है। मनुष्य जो कुछ होना चाहता है उस सबकी एकत्र करके इस आदर्शकी सृष्टि करता है। हम दूसरोंकी सेवा करना चाहते हैं पर उपकरणोंकी कमी ऐसा करने नहीं देती, कभी कभी यह समझमें नहीं आता कि क्या करें क्या न करें, स्वार्थसङ्घर्षके फलस्वरूप किसीके अधिकारोंना कुचला जाना, किसीके हृदयका विदारण, आधे दिन देना पड़ता है। ऐसी अवस्थाम अनन्त शान, अनन्त धैर्य, अनन्त वैराग्य, अनन्त कृपा, अनन्त माधुर्यमय व्यक्तिकी सत्तापर विश्वास होनेसे बड़ा सम्बल प्राप्त होता है। अन्यायसे लड़नेके लिए स्फूर्ति मिलती है, दुःख सह्य हो जाते हैं।

ईश्वर मनुष्यका परिवर्द्धित और परिशोधित स्वरूप है। उसमें वह सब सद्गुण हैं जो मनुष्य 'अपनेमें' देना चाहता है। इसीलिए प्रत्येक सृष्टि, प्रत्येक व्यक्ति, के ईश्वरम थाड़ा थोड़ा भेद है। किसीके लिए कोई गुणविशेष मुख्य है, किसीके लिए गौण। जो एककी दृष्टिमें सद्गुण है वह दूसरेकी दृष्टिमें दुर्गुण हो सकता है। परन्तु इतनी बात सभी ईश्वरवादी मानते हैं कि ईश्वर सञ्ज्ञ है, सर्वव्यापक है, नित्य है, सर्वशक्तिमान् है, सर्वसद्गुणसम्पन्न है, निराश्रयोंका आश्रय है और सत्कर्म करनेवालोंका सहायक है। उनका यह भी विश्वास है कि उसपर दृढ़ विश्वास रखनेवालोंकी आध्यात्मिक उन्नति होती है, उनके चरित्रम निर्मलता आती है और उनको लोकसमग्र शक्ति बढ़ती है।

हम इन बातोंको अस्वीकार नहीं करते पर इनसे ईश्वरका अस्तित्व सिद्ध नहीं होता। वह उन उपयोगी अलोकोंमेंसे है जिनकी सृष्टि अपनी सुविधाके लिए चित्त करता है। बहुत सी बातें हैं जो समझमें नहीं आती, बहुत सी घटनाएँ हैं जो अग्रिय लगती हैं। इन सबके लिए 'ईश्वरकी

इच्छा' वह देनेसे चित्तका क्षोभ मिट जाता है, अज्ञात और अप्रियका अदृश्य सम्बन्ध-मूल मिल जाता है ।

२. सर्गप्रतिसर्गाधिरूपण

ईश्वरके अस्तित्वके पक्षमें जो तर्क उपरिथत किये जाते हैं उनमेंसे कहने मूलम यह विश्वास है कि जगत्की कभी न कभी सृष्टि हुई परन्तु इस बातका प्रमाण क्या है ? हम वस्तुओंका बनना निगडना देखते हैं, इस आधारपर यह अनुमान किया जा सकता है कि जगत्का भी कभी सर्ग हुआ होगा और उसका भी कभी प्रतिसर्ग होगा । परन्तु जिसको वस्तुओंका बनना निगडना कहते हैं उसमें क्या होता है ? छोटे टुकड़ोंके मिलनेसे बड़े पिण्ड बनते हैं, बड़े पिण्ड टूटकर छोटे टुकड़ामें विभक्त होते हैं, तत्त्वोंके मेलसे मिश्रित पदार्थ बनते हैं और मिश्रित पदार्थोंके अपघन पृथक् हो जाते हैं, स्थूलसे सूक्ष्म रूपोंमें परिणत हो जाते हैं, परन्तु ऐसा कदापि नहीं होता कि जो है वह कुछ नदी हो जाय, कुछ नदीसे कुछ बन जाय । मनुष्य असत् नहीं होता, असत्से सत् नहीं निकलता । बनना-निगडना केवल रूपान्तरित होनेका, धर्मपरिणामका, नाम है । जो बात छोटे पिण्डोंसे लिए है वह समूचे जगत्के लिए भी लागू हो सकती है । उसमें प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है । पुराने तारे, ग्रह, गिरि, सागर आदिका क्षय हो रहा है और नयाँका उदय । जो परिवर्तन थोड़े कालमें नहीं देख पड़ता वह भी दीर्घकालमें प्रत्यक्षका विषय बन जाता है । यह माना जा सकता है कि कभी ऐसा रहा होगा कि यह नीहारिकाएँ, यह नक्षत्र और ग्रह न रहे हों और फिर एक दिन ऐसा आ सकता है कि न रह । इसको सर्गप्रतिसर्ग कह सकते हैं पर इसमें उत्पत्ति विनाशकी कोई बात नहीं है । केवल एक रूपसे दूसरा रूप हुआ है और होगा । किसी

बाहरी व्यक्ति या शक्तिको बीचमें लानेकी आवश्यकता नहीं है। जो ऋतु, जो स्वभाव, आज परिवर्तन कर रहा है वह आजसे पहिले भी था और बादमें भी रहेगा। उसीने यह रूप दिया, वही दूसरा रूप देगा। हम यह न बतला सकें कि जिसको हम सर्ग कहते हैं उसके पहिले क्या रूप था और जिसको हम प्रतिसर्ग कहते हैं : उसके बाद क्या रूप होगा, पर इतना अनुमान कर सकते हैं कि वह सर्गाला रूप भी पहिला नहीं था, परिणामना पल था और प्रतिसर्गवाला रूप भी अन्तिम न होगा, उसमें भी परिणाम होगा। यह धर्मा क्या है जिसमें इस प्रकार धर्म-परिणाम होता रहता है, यह स्वतन्त्र प्रश्न है जिसपर अन्यत्र निचार होगा। इस विमर्शका यह मथितार्थ निकला कि जिसको हम जगत् कहते हैं वह सदा एक-ठा नहीं रहता, रूप बदलता रहता है पर उसका न प्रागभाव होता है य प्रध्वसाभाव, परिणामप्रवाह निरन्तर जारी रहता है। इसलिए उसके आत्यन्तिक उत्पाद और विनाशकी कल्पना निरुधार है।

३. द्रव्याधिकरण १

गुणोंके अधिष्ठानको द्रव्य कहते हैं अर्थात् द्रव्य यह है जिसमें गुण होते हैं, जो गुणी होता है। जिसके द्वारा एक वस्तु दूसरीसे व्यावर्तित होती है, पहिचानी जा सकती है, उसको गुण कहते हैं। आगे चलकर हमको गुण शब्दका दूसरे अर्थमें प्रयोग करना है इसलिए द्रव्यके प्रसङ्गमें हम लिङ्ग शब्दसे काम लेंगे। लिङ्गोंकी कोई नियत सूची नहीं है। विद्वानोंने कई बड़ो लम्बी तालिकाएँ बनायी हैं। इन तालिकाओंमें शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध, एकत्व, पृथक्त्व, संयोग, संख्या, परिमाण, आकृति जैसे नाम मिलते हैं। यह निश्चित है कि इनमेंसे कुछ लिङ्गोंसे कई तिर्यक् प्राणी भी परिचित हैं

लिङ्गोंकी सूची देखनेसे ही यह बात स्पष्ट हो जाता है कि हम इनको दो वर्गोंमें बाँट सकते हैं। पहिले वर्गमें शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध हैं। इनको हम बराबर सवित् कहते आये हैं। इनके ही सम्बन्धमें प्रथम खण्डके प्रमाणाध्यापनमें यह कहा गया था कि विषय इन्द्रियके द्वारा चित्तमें सवित् रूपसे प्रवेश करता है। अहाँ तक शेष लिङ्गोंकी बात है उनको ग्रहण करनेके लिए हमारे पास कोई इन्द्रिय नहीं है। अतः न उनका सवित् होता है न प्रत्यक्ष। ऐसी दशामें उनसे स्वतन्त्र अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। वह बुद्धिनिर्माण हैं। सवित्तोमें सम्बन्ध स्थापित करके चित्त उनकी सृष्टि करता है। यदि किसी मनुष्यके अनुभवमें केवल एक दृग्गुण आये तो उसे एतत्त्व, सत्त्वा, पृथक्त्व, संयोग आदि का ज्ञान न होगा। कमसे कम दो अनुभूतियाँ हों तब उनको मिलानेमें यह सम्बन्ध बनने दें, क्योंकि इनसे शब्दोंके अर्थ सापेक्ष हैं। परिमाण—छोटार्द-व्यवहार, अल्प-महा—भी सापेक्ष होता है। आकृति निरपेक्ष प्रतीत होती है पर वह भी वस्तुगत नहीं है। जो वस्तु ठीक ऊपरसे देखनेसे समचतुरस्र प्रतीत होती है वही दूरसे दीर्घचतुरस्र लगती है। जो आकृति ऊपरसे गोरी प्रतीत होती है वह दूरपर अण्डाकार बन जाती है। बहुत दूरसे दोनों ही रेखाग्र प्रतीत होती हैं। इनमें वस्तुकी अपनी आकृति



कोनसी मानो जाय? विचार करनेसे प्रतीत होगा कि आकृति यह गौण लिङ्ग है जिसका निर्माण बुद्धि रूप और स्पर्शोंको मिलान करती है।

बुद्धिनिर्माण चेतोव्यापारके पल हैं अतः वस्तुगत नहीं है। इसलिए द्रव्यस्वरूपके सम्बन्धमें विचार करनेमें हमको केवल शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्धकी ओर ध्यान देना चाहिये।

अभी तक हम ऐसा मानते आये हैं कि सवितोका होना बाह्य वस्तुओंके अस्तित्वका सूचक है। यह उपयोगी अभिसिद्धान्त है पर अब इसकी समीक्षाका अवसर आ गया है। यदि नाडिसम्भानका यह अंश जो इन्द्रियाके बाहरी अधिष्ठानोसे सत्प्र है प्रकम्पित हो तो सवित् होते हैं। आँखको अँगुलियासे दगानेमें, सिरसे दीवारसे टकरा जानेसे, हम भौंति भौंतिके रङ्गीन गोले, तारे, फूलझंडोंको देख सकते हैं। निजर्णीसे भी ऐसा प्रकम्पन उत्पन्न किया जा सकता है। स्वप्न बहुत कुछ देख पड़ता है, बहुत कुछ सुन पड़ता है। किसी किसी वायुरोगमें नाना प्रकार के चलाचल दृश्य देख पड़ते हैं और शब्द सुन पड़ते हैं। किसी किसी वर्णशूलमें सङ्गीत सुन पड़ता है। सन्नित् होनेके नाते इन सवितोका पद किन्हीं दूसरे सवितोसे छोटा नहीं है। तो फिर क्या इनको वस्तुसत्ताका सूचक माना जा सकता है? यदि माना जाय तो जगत् अवलु हो जायगा क्योंकि एक तो जिस जगत्का अनुभव एक व्यक्तिको होगा उसी देश कालमें उसका अनुभव दूसरे व्यक्तिको नहीं होगा, दूसरे, उसी व्यक्तिके लिए जाग्रत् और स्वास्थ्यवाला जगत् स्वप्न और रोगवाले जगत्ओंसे बाधित कर देगा और स्वप्न तथा रोगवाले जगत् जाग्रत् और स्वास्थ्यवाले जगत्को बाधित कर देंगे। यदि हम कहें कि हम इन सवितोको वस्तुसत्ताका सूचक नहीं मानते, तो न माननेका हमको क्या अधिकार है? यदि यह कहा जाय कि यह सवित् थोड़ी देर तक और विशेष अवस्थाओंमें ही होते हैं इसलिए अमान्य हैं तो प्रश्न यह होगा कि देरतक होना क्यों मान्यताके लिए आवश्यक है? यदि किसीने

अपने जीवनमें एक ही गार शक्ती को चरता तो क्या उसके लिए शक्ती-का स्वाद अमान्य होगा और उसको शक्ती के अस्तित्वको अस्वीकार करना चाहिये ? विशेष अवस्थाका अनुभव क्यों अस्वीकार्य है ? नाट्यस्थान-का धोम उमय दगामें होता है, एक अवस्थामें हमको सूर्य देख पड़ता है, दूसरीमें पिशाच । पिशाच भी उतना ही सत्य है जितना कि सूर्य । ऐसा क्यों नहीं माना जा सकता कि जगत्में सूर्य भी है और पिशाच भी ? साधारणतः नाट्योंमें उस प्रसारका कम्पन नहीं हो पाता जिससे पिशाचता प्रत्यक्ष हो सके । विशेष अवस्थाओंमें उनमें उस नाप-तौलका प्राण सञ्चार होता है जिससे प्रेत दर्शनने उपयुक्त कम्पन हो सके । इसको यों कहना अधिक अच्छा होगा कि शरीरकी विशेष अवस्थाओंमें ही पिशाच चक्षुरिन्द्रिय-द्वारासे चित्तमें सविन् रूपसे प्रवेश कर सकता है । यदि साधारण अवस्थामें जो देख पड़े वही मान्य हो तो फिर दूरनीन जैसे यन्त्रांश प्रयोग अवैध हो जायगा ।

कुछ सवितोंको यत्सुसत्ताका सूचक न माननेके पक्षमें यह हेतु दिया जाता है कि वह सर्वसामान्य नहीं होते अर्थात् उसी देशकालमें सरनी नहीं होते । परन्तु जो अनुमति सर्वसामान्य हो वही क्यों मान्य हो ! क्या कोई माता अपने बच्चेको इसलिए प्यार करना छोड़ देती है कि कोई दूसरा उसको प्यार करने योग्य नहीं समझता ? बहुतसे सूक्ष्म गन्धों, रसादा और स्पर्शना अनुभव थोड़े लोगोंको ही होता है परन्तु इस हेतुसे उनकी सत्ता अमान्य नहीं होती । कमलके फूलका रङ्ग दिनमें कुछ होता है, रातमें दीपकके प्रकाशमें कुछ और । जिसने रातमें फूल देखा है वह रङ्गके विषयमें उन लोगानी बात क्यों मान ले जिन्होंने दिनमें देखा है ? जिन दूसरे लोगोंके सवित् मेरे सवितोंको मान्यता प्रदान करनेवाले हैं उनकी सत्ताका मेरे लिए क्या प्रमाण है ? मेरे लिए तो

वह लोग सवित् मात्र हैं । मुझको 'ट'का सवित् हो रहा है, क, ख, ग को ऐसा सवित् नहीं हो रहा है । मुझमें कहा जाता है कि तुम अपने सवित्का विश्वास मत करो क्योंकि क, ख, ग उसका समर्थन नहीं करते । परन्तु मेरे लिए तो क, ख, ग भी सवित् है । मैं क्या अपने उन सवितोका विश्वास करूँ जिनसे क, ख, ग के अस्तित्वकी सूचना मिलती है और उस सवित्का विश्वास न करूँ जो 'ट' के अस्तित्वका सूचक है ? इसका एक ही उत्तर है । कुछ सवित् ऐसे हैं जिनको विश्वसनीय अर्थात् वस्तु सूचक मान लेनेसे हमने व्यवहारमें सुविधा होती है । भोगके लिए जो चेष्टा की जाती है उसका नाम व्यवहार है । जो सवित् भोगोपयोगी होते हैं वह वस्तुसूचक माने जाते हैं, शेषका हम परित्याग कर देते हैं ।

चित्तपर एक ओर वासनाओंका प्रहार हो रहा है, दूसरी ओर सवित् उठ रहे हैं । उसकी दशा उस रस्सीके समान है जिसने दोनों सिरे खिंच रहे हैं । यदि वासना और सवित्में सामञ्जस्य स्थापित न हो सका तो रस्सी टूट जायगी, चित्त पागल हो जायगा । सौभाग्यसे सामञ्जस्य ब्रजन कठिन नहीं है । वासनाओंकी तृप्ति सन्तितोंसे होती है । यह मानना भूल है कि वासनाओं को भोगने लिए वस्तु चाहिये । किमी न किमी 'स्पर्श' या गन्ध या रूप या रस या शब्दकी चाह होती है । परन्तु अस्तव्यस्त सवितोंमें काम नहीं चलता । चित्त इनको छँटता है, जो भोगानुभूत होते हैं उनके गुच्छे स्नाता है, इस प्रकार उनसे पृथक् करता है । यह वगाकरण चेतोयापार है । वस्तुस्थितिमें सवित् इस प्रकार विभक्त नहीं है, एक दूसरेसे सम्बद्ध नहीं है । भोडमें सेकड़ों मनुष्य जा रहे हैं । एक दूसरेसे अलग हैं परन्तु मोची अपने सुभीतेके लिए उनको नये पाँप वाले, नये जूतावाले और पटे जूतावाले, तीन वर्गोंमें बाँट लेता है ।

सर्वित् चित्ततन्त्र नहीं है। कभी होते हैं, कभी नहीं होते। इस-
 लिङ् चित्तको ऐसा प्रतीत होता है कि प्रत्येक सवित्का कोई न कोई हेतु
 होगा, 'कुछ' होगा जो उस सवित्को उत्पन्न करता है। यह यहा नहा
 रचना, एक रुद्धम और आगे जाता है। ऐसा मान लेता है कि जिन
 सवित्गुच्छोंको उसने चुना है उनके भी हेतु होंगे, कुछ वस्तुएँ होंगी
 जो उनको उत्पन्न करनी होंगी। इन हेतुओंको द्रव्य सत्ता भी जाती है।
 मुभीतेके लिए प्रत्येक द्रव्यका नामकरण किया जाता है, पर यह सिद्ध है
 कि द्रव्य अवस्तु है, उसकी कोई सत्ता नहीं है। सवित्तोंने कृत्रिम गुच्छों-
 के हेतु भी अलीक, उद्दिनिर्माण मात्र ही हो सकते हैं।

एक उदाहरण लीजिये। हम कहते हैं कि दूध ऐसा द्रव्य है जिसमें
 मीठा स्वाद, श्वेत रङ्ग, तरलता आदि लिङ्ग पाये जाते हैं। पहिली बात
 तो यह है कि यह लिङ्ग सवित्तोंसे अभिन्न हैं। मीठा स्वाद सवित् है,
 श्वेत रङ्ग सवित् है, तरल स्पर्श सवित् है। यदि चित्त न हो तो न स्वाद
 होगा, न रङ्ग, न स्पर्श। तो फिर दूधके मय लिङ्ग तो चित्तके सविन्
 विशेष हैं, लिङ्गोंका आश्रय, लिङ्गी, क्या है? निश्चित रूपसे तो इतना ही
 कहा जा सकता है कि हम अपने मुभीतेके लिए इन तीन सवित्तोंको
 हमने सवित्तोंसे अलग करके दूधका नाम देते हैं अतः

*मीठा रस + श्वेत रूप + तरल स्पर्श = दूध

अब हम यह कहते हैं कि दूध मीठा होता है तो ऐसा प्रतीत होता
 है कि हम दूध नामक द्रव्यने किसी लिङ्ग विशेषको उत्पन्न रहे हैं परन्तु
 वस्तुतः हम उन सवित्तोंमेंसे, जिनकी समष्टिसे हमने दूध नाम दे रखा
 है, एका उल्लेख कर रहे हैं। दूध मीठा होता है कहनेका तात्पर्य है
 मीठा रस + श्वेत रूप + तरल स्पर्श मीठा होता है। मीठा तो उन
 तीन सवित्तोंमें है ही जिनका सम्मिलित नाम दूध है, अतः दूध मीठा होता

है कहनेसे हमारे ज्ञानमें कोई वृद्धि नहीं होती । इससे सिद्ध है कि हमारे सवितोसे पृथक् द्रव्यका अस्तित्व नहीं है । वह बुद्धिनिर्माण है ।

द्रव्यकी दूसरे प्रकारसे भी परिभाषा की जाती है । जिसमें अवस्था-परिणाम होता है, जो बदलता रहता है, जो परिवर्तनका आश्रय है, वह द्रव्य है, ऐसा कहा जाता है । यहाँ परिणाम, बदलना, परिवर्तन शब्दोंका प्रयोग विचारमें बाधक होता है क्योंकि यह सब किमी परिणामीकी विवक्षा रखते हैं । इनको छोड़कर उदाहरणके द्वारा विचार कीजिये । हम कुण्डल, कड़ा, अँगूठी, कटोरीको जानते हैं क्योंकि यह सब सवित्-रूपसे हमारे चित्तमें आते हैं; घड़ा, सपरैल, ठीकरा धूलिके सवित् होते हैं; परन्तु इनके अतिरिक्त धम्माकी सत्ताका क्या प्रमाण है ? सोने या मिट्टीका अस्तित्व क्या माना जाय ? ऐसा कहना निराधार है कि कोई द्रव्यविशेष है जो कुण्डलादिमें परिवर्तित होता रहता है । हम सवित्तोंके एक गुच्छेको कुण्डल, दूसरेको कड़ा, तीसरेको अँगूठी कहते हैं । इन सवित्तोंका सन्तुलन करनेसे कुछ समता प्रतीत होती है, कुछ सवित् बार-बार आते हैं । अतः उनमें सम्बन्ध जोड़कर चित्त सोनेकी कल्पना करता है । यां वह समते हैं कि कुण्डलादि गुच्छोंमें जो सवित् समान रूपसे पाये जाते हैं उनका चित्तने एक पृथक् गुच्छा बना लिया है और उसे सोना नाम दे दिया गया है । इसके बाद यह कहा जाता है कि सोना धर्मी है, कुण्डलादि उसकी अवस्थाएँ हैं । इससे भी यह सिद्ध होता है कि सवित्तोंके बाहर द्रव्यकी सत्ता नहीं है, वह बुद्धिनिर्माण है ।

हम प्रथम सण्डमें कई जगह 'वस्तुस्वरूप' शब्दका प्रयोग कर आये हैं । इस अधिपकरणके अन्तमें यह परिणाम निकलता है कि सवित्तोंसे अलग न वस्तु है न वस्तुस्वरूपका प्रभ उठ सकता है ।

४. भूताधिकरण

द्रव्योंकी जितनी भी सूचियाँ मिलती हैं उनमें महाभूत या भूतका नाम रहता है। कोई भूतको एक मानता है, कोई पाँच भूतोंकी सत्ता मानता है। भूत वह है जो इन्द्रियोंके द्वारा चित्तमें सवित् उत्पन्न करता है। भारतीय विद्वानोंने भूतोंकी सख्याको नामका अङ्क-सा बना दिया है, यहाँ तक कि यदि यूरोपीय 'मैटर' शब्दके लिए पर्याय लिखना हो तो पञ्चभूत संज्ञाका प्रयोग किया जाता है। जैन आचार्योंका पुद्गल शब्द प्रायः 'मैटर' का समानार्थक है। भूतका एक पर्याय तत्त्व भी है परन्तु इससे उन अमिश्र पदार्थोंकी संज्ञाके लिए अलग कर रखना अच्छा है जो रासायनिक क्रियाओंमें भाग लेते हैं। भूतोंके नाम क्षिति, अप, तेज, वायु और आकाश हैं। क्षितिसे पाँचों प्रकारके सवित्तोंका, अपने गन्ध छोड़कर शेष चारका, तेजसे गन्ध और रस छोड़कर अन्य तीनका, वायुसे स्पर्श और शब्दका, तथा आकाशसे केवल शब्द सवित्तका होना माना जाता है। क्षितिका अर्थ मिट्टी और उसके प्रसरणदि भेद, अपका जल, तेजका आग, वायुका हवा और आकाशका क्षितिजसे क्षितिजतक फैला हुआ नीला वितान या हवासे भी पतला 'कोई तरल पदार्थ मानना अशास्त्रीय है। यह स्मरण रखना चाहिये कि भूत दिग्वर्ती होते हैं अर्थात् दिक्में जगह घेरते हैं।

रासायनिक प्रयोगोंसे यह देख पड़ता है कि लगभग नब्बे या छान्बे ऐसे पदार्थ हैं जिनके एक दूसरेसे मिलनेसे वह सब वस्तुएँ बनती हैं जो सामान्यतः इन्द्रियग्राह्य हैं। इनको तत्त्व कहते हैं। तत्त्व अमिश्र हैं, क्योंकि इनका रासायनिक विश्लेषण करके इनमेंसे पदार्थान्तर नहीं मिलता। यह सम्भव है कि आगे चलकर इनमेंसे भी कुछ मिश्र सिद्ध हो जायँ, तब उनका नाम तत्त्वोंकी सूचीसे निकल जायगा। यह भी सम्भव है कि ऐसे उपाय उपलब्ध हो जायँ जिनसे एक तत्त्वसे सब तत्त्वान्तर बन सकें। तत्त्व

तथा तत्त्वसमूह टूटकर फिर परमाणु रह जाते हैं। परमाणुओंकी सम्मिलित मज्ञा अप है।

रासायनिक क्रियाओंमें अविभक्त रहते हुए भी परमाणु वस्तुतः अविभक्त नहीं है। इतना छोटासा क्लेवर है पर वह भी छोटासा जगत् है। नीचमें ऋण विद्युन्मय कण, उसके चारों ओर एक या अधिक धन-विद्युन्मय कण घूमते रहते हैं। सभी परमाणुओंके ऋण और धन विद्युत्कण एकसे होते हैं। कणोंकी सख्यापर ही तत्त्व तत्त्वका भेद निर्भर करता है। इस विद्युत्कणावस्थाको तेज कहते हैं।

क्षिति, अप और तेजमें गुस्त्व होता है। इनसे परे चौथा भूत वायु है। वायुका पर्याय शक्ति है। विद्युत्, ताप, प्रकाश, रासायनिक शक्ति, मांस पेशियोंकी शक्ति, पाचन शक्ति सब वायुके भेद हैं। वायु गुस्त्वहीन है। पिण्डीभूत वायु तेजरूप धारण करती है, तेज टूटकर वायुरूप हो जाता है। पाँचवाँ भूत आकाश रह जाता है। उसने सम्यन्धमें हम दिक्स्वरूपाधिरूपमें विचार करेंगे।

भूतोंका यह विवरण बहुतही सक्षिप्त है। तेज और वायुके सम्यन्धमें आज विज्ञान जो कुछ कहता है वह आश्चर्यजनक है। सम्भवतः आगे चलकर इससे भी अधिक आश्चर्यजनक बातोंका पता लगेगा। वायुके भेदोंमें विद्युत् सबसे सूक्ष्म है। वह अभी तक ऋण और धन दो प्रकारकी मानी जाती थी। अब ऐसा सोचा जाने लगा है कि वस्तुतः विद्युत् केवल ऋणात्मक है; उसके विभुविस्तारमें कहीं कहीं रिक्त स्थल हैं। वहाँ हमको धन विद्युत्की प्रतीति होती है। विद्युत्कण छोटे भौतिक पिण्ड हैं परन्तु उनका व्यवहार कुछ प्रयोगोंमें तरङ्गों जैसा होता है। दूसरे ओर विद्युत्की तरङ्गोंका भौतिक कणोंपर कण जैसा आपात होता है और उसी भी ऐसी बँधी मानाएँ होती है जिनको भौतिक कणोंकी भौति

वह सामग्री है जिससे समस्त इन्द्रियग्राह्य जगत् बना है। मिट्टी, पर्वत, जल, हवा, ओषधि, प्राणियोंके शरीर, खनिज तथा ग्रह, नक्षत्र सभी इन तत्त्वोंसे बने हैं। तत्त्व और मिश्र पदार्थोंके समुदायका नाम क्षिति है। ऐसे कई तत्त्व और मिश्र पदार्थ हैं जिनसे साधारणतः पाँचों प्रकारके सवितोंकी उपलब्धि नहीं होती परन्तु ऐसा मानना असमीचीन नहीं है कि प्रत्येकमें प्रत्येक प्रकारकी सवेद्यता रहती है। हवामें यो न रस है न रूप परन्तु वैज्ञानिक उपायोंसे उसको ठोस बनाया जा सकता है। उस अवस्थामें वह रूप और रसयुक्त प्रतीत होने लगती है। इसी प्रकार बहुत सी वस्तुओंमें गन्ध नहीं मिलती। यह हमारी नाककी बनावटका फल है। कुत्तों तथा कई अन्य प्राणियोंको ऐसी वस्तुओंमें गन्धकी अनुभूति होती है जो साधारणतः मनुष्यके लिए निर्गन्ध हैं।

तत्त्वके सबसे छोटे टुकड़ोंको परमाणु कहते हैं। परमाणुकी छोटाईका अनुमान नीचेके अङ्कोंसे किया जा सकता है:—

$$\text{परमाणुका व्यासार्ध} = \frac{10^{-6}}{2.54} \text{ इंच}$$

(= $\frac{1}{2.54}$ इंचका लगभग $\frac{1}{1000000}$ भाग)

हाइड्रोजनतत्त्वके परमाणुका गुरुत्व = 1.66×10^{-24} ग्राम

(१ ग्राम = लगभग 6.2 रस्ती)

इसका तात्पर्य यह है कि एक रस्तीमें हाइड्रोजनके जितने परमाणु हैं उनकी संख्या बतानेके लिए सात लिफाफे उसके पीछे छत्तीस शून्य लिखने पड़ेंगे। हमने हाइड्रोजनके परमाणुका गुरुत्व दिया है। सब तत्त्वोंके परमाणुओंके गुरुत्व बराबर नहीं होते। हाइड्रोजन सबसे हल्का होता है। परमाणु रूपसे ही तत्त्व रासायनिक क्रियाओंमें सम्मिलित होते हैं। परमाणुओंके मिलने पर तत्त्वोंके समूह और मिश्र द्रव्य बनते हैं और मिश्र द्रव्य

तथा तत्त्वसमूह टूटकर फिर परमाणु रह जाते हैं। परमाणुओंकी सम्मिलित मशा अप है।

रासायनिक क्रियाओंमें अविभक्त रहते हुए भी परमाणु वस्तुतः अविभक्त नहीं है। इतना छोटासा कलेवर है पर वह भी छोटासा जगत् है। बीचमें ऋण विद्युन्मय कण, उसके चारों ओर एक या अधिक धन विद्युन्मय कण घूमते रहते हैं। सभी परमाणुओंके ऋण और धन विद्युत्कण एकसे होते हैं। कणोंकी सख्यापर ही तत्त्व तत्त्वका भेद निर्भर करता है। इस विद्युत्कणावस्थाको तेज कहते हैं।

धिति, अप आर तेनमें गुरुत्व होता है। इनसे परे चौथा भूत वायु है। वायुका पथाय शक्ति है। विद्युत्, ताप, प्रकाश, रासायनिक शक्ति, मास-पेशियाकी शक्ति, पाचन शक्ति सब वायुके भेद हैं। वायु गुरुत्वहीन है। पिण्डीभूत वायु तेजरूप धारण करती है, तेन टूटकर वायुरूप हो जाता है। पाँचवाँ भूत आकाश रह जाता है। उसके सम्बन्धमें हम दिक्स्वरूपाधिनरणमें विचार करेंगे।

भूतोंका यह विवरण बहुतही सक्षिप्त है। तेन और वायुके सम्बन्धम आज विज्ञान जो कुछ कहता है वह आश्चर्यजनक है। सम्भवत आगे चलकर इससे भी अधिक आश्चर्यजनक बातोंना पता लगेगा। वायुके भेदोंमें विद्युत् सबसे सूक्ष्म है। वह अभी तक ऋण और धन दो प्रकारकी मानी जाती थी। अब ऐसा सोचा जाने लगा है कि वस्तुतः विद्युत् केवल श्रृङ्गात्मक है, उसके विभुविस्तारमें कहीं कहीं रिक्त स्थान हैं। यहाँ हमको धन विद्युत्का प्रतीति होती है। विद्युत्कण छोटे भौतिक पिण्ड हैं परन्तु उनका व्यवहार कुछ प्रयोगोंमें तरङ्गों जैसा होता है। दूसरे ओर विद्युत्की तरङ्गाका भौतिक कणोंपर कण जैसा आपात होता है और उरकी भी ऐसी धँचो माराएँ होती है निम्नो भौतिक कणोंकी भौति

विद्युत्त्व कह सकते हैं । इन सब शोधोंका परिणाम यह हुआ है कि यह कहना कठिन है कि जगत्की आदिम वस्तु तरङ्ग है या कण है या उभ-यात्मक है । एक वैज्ञानिक मत यह है कि यह जगत् मन प्रसृति है । सम्भावनाकी महाराशि तरङ्गित होती रहती है । यह तरङ्ग ही भौतिक वस्तु और घटनाएँ हैं ।

अबतक जो कुछ कहा गया है वह इस समय तकरी वैज्ञानिक खोजका निचोड़ है । जिसको इस निषयमे अभिरुचि हो उसको एत तत्सम्बन्धी भौतिक विज्ञानकी पुस्तके पढनी चाहिये । अभी तेज और वायु-के सम्बन्धमें बहुत शोध करना है । बहुत सम्भव है कि आगे चलकर जो शोध हो उसके पल्लवस्वरूप वैज्ञानिक मतमें बहुत परिवर्तन हो जाय । दर्शनका स्वसिद्धान्त आगे चलकर भूतविस्ताराधिरूपणमें दिखलाया गया है । उस सीमाके भीतर विज्ञानका जो भी मत होगा दार्शनिक उसका आदर करनेको तैयार होगा ।

यह भौतिक विज्ञानका क्षेत्र है, दर्शनका निजी क्षेत्र नहीं । शुद्ध दार्शनिक दृष्टिसे इन बातोंका महत्त्व यही है कि इनसे उस कथनका निदर्शन मिलता है जो हम पिछले कई अधिकरणोंमें, विशेषतः द्रव्याधिरूपण-में, साम्रह करते आये हैं ।

हम क्षिति, अप, तेज और वायुके सम्बन्धमें क्या जानते हैं ? तारा-ग्रह, गिरि, सागर, तत्त्व, प्रमाणु, विद्युत्त्वण, विद्युत्, ताप, प्रकाश, वायु, प्राकृतिक नियम और सिद्धान्तकी सत्ताका क्या प्रमाण है ? इन प्रश्नोंका एकही उत्तर है, हमारे सवित् । वेधालय और प्रयोगशालामें लासा रुपये लगाकर वारीकसे, गरीक यन्त्र बनाये जायें परन्तु उनसे काम लेने पर प्रयोक्ता-को कुछ सवित् ही मिलते हैं : नलीमें पारा चढ़ता देखा पड़ा, अमुक यन्त्रमें रसी सूई इधरसे उधर दिखे, प्रकाशका बिन्दु इतना दृष्ट गया, इत्यादि ।

सवित्ना होना विवादका विषय नहीं है। वस इतना समझ लेना चाहिये कि इन सवितोंके बीचमें जो सम्बन्ध स्थापित किये जाते हैं, सवित् क्यों और कैसे होते हैं यह समझनेके लिए जो बातें आवश्यक प्रतीत होती हैं वह अवस्तु हैं। समझदार वैज्ञानिक भी ऐसा ही मानता है। वह जानता है कि सवित् मानकी सत्ता तो प्रयत्नका विषय है परन्तु उनके आधारपर जो सिद्धान्त या अभिसिद्धान्त रचे किये गये हैं या होंगे वह बुद्धिनिर्माण हैं और होंगे। अन्य द्रव्योंकी भाँति भूतोंकी सत्ता असिद्ध है।

५. भूतघाटाधिकरण

वायु, तेज, अप और भित्तिके समुच्चयको चतुर्भूत कह सकते हैं। वैज्ञानिकोंका विश्वास है कि इनमें वायु आदिम रूप या मूल अवस्था है। वायुका स्वरूप विष्णुत् है या इससे भी कोई सूक्ष्म भेद है यह बात शोध-पेक्षी है। यह भी हो सकता है कि शोधसे वायुमें भी सूक्ष्म किसी भूतभेदका पता चले। पर यह निश्चित प्रतीत होता है कि कोई न कोई ऐसा भूत होगा जिससे क्रमात् आरंभ भूत निकले होंगे। उसे मूलभूत कह सकते हैं। यह मूलभूत जगत्के उस सारे प्रपञ्चका मूल या मूलवस्था होगा जिसका ज्ञान हमको आज सवित्-रूपसे हो रहा है। यदि एन्से अधिक प्रज्ञाके मूल-भूतोंका अस्तित्व वैज्ञानिक दृष्टिसे सिद्ध हो तबभी हमारे तर्कमें कोई अन्तर न पड़ेगा। मूलभूतका स्वभाव परिवर्तनशील है। यह इस स्वभावकी अन्तः-प्रेरणासे अवस्थासे अवस्थान्तरमें परिणत होता हुआ आज इस विशाल जगत्के रूपमें आ गया है। परिणाम होता तो बग़र रहता है परन्तु इतने धीरे धीरे होता है कि पूर्व और उत्तर अवस्थाओंमें बहुत भेद नहीं होता। काल पाकर इन छोटो-छोटो परिवर्तनोंका योग हमको नयी अवस्थाके रूपमें प्रतीत होता है। पानी जब गरम होने लगता है तो हमको पहिले पानीके रूपमें

ही प्रतीत होता है परन्तु जब सापवृद्धिकी मात्रा सीमा विरोध तक पहुँच जाती है तो पानीका स्थान भाप लेती है। इस प्रकारके क्रमिक परिवर्तनको 'मात्राभेदसे लिङ्गभेद' कहते हैं। दूसरी अवस्था पहिली अवस्थानी प्रति योगी, उससे विपरीत, होती है परन्तु परिवर्तनक्रम यहीं नहीं रुक सकता। वह और आगे बढ़ता है और मात्राभेदसे लिङ्गभेद होकर तीसरी अवस्था का उदय होता है। चा दूसरीकी प्रतियोगी होती है और इस प्रकार पहिलीकी प्रतियोगीकी प्रतियोगी होती है। इसको या कहते हैं कि प्रवावस्था, त प्रतिपक्ष, प्रतिपेधना प्रतिपेध—इस क्रमसे अवस्था परिणामका प्रवाह निरन्तर जारी है। जो अवस्था प्रतिपिद्ध होती है वह सर्वथा नष्ट नहीं होती, अपने प्रतिपेधकमें अपने संस्कार छोड़ जाता है। इस प्रकार प्रत्येक परमताम प्रत्येक पूर्ववत्ता विद्यमान है। धर्म परिवर्तनकी इस प्रक्रियाको द्वैतात्मक प्रक्रिया कहते हैं। परिवर्तनका क्रम अन्यथा भी सोचा जा सकता है परन्तु औरोंकी अपेक्षा यह प्रक्रिया अधिक पुष्ट और विस्तृत है। इसको सिद्धान्तरूपसे उपस्थित करनेका ध्येय मार्क्सको है। यह न भूलना चाहिये कि मार्क्सके विचारके अनुसार सभी धर्मियोंके धर्म परिवर्तन इस प्रक्रियाके अनुसार होते हैं। मार्क्सने इस प्रक्रियाका ग्रहण हीगेलसे किया था। भेद यह था कि हीगेल ऐसा नहीं मानते थे कि जगत्की आदिम अवस्था किसी प्रकारके मूलभूतसे आरम्भ हुई थी।

मूलभूतकी सत्ताको स्वीकार करते हुए ऐसा माना जा सकता है कि आदिम अवस्थामें उसके साथ साथ किसी प्रकारका चेतन, कोई द्रष्टा, भी था। ऐसा मानना कपिलके मतका भेदविशेष होगा। परन्तु कई ऐसे दार्शनिक हैं जिनका यह मत है कि जगत्का मूल केवल अचेतन मूलभूत है। अपनी स्वाभाविक नोदनासे परिवर्तित होता हुआ उसने अनेक रूप धारण किये। उसकी विभिन्न अवस्थाओंमेंसे चेतना भी एक है। परिणामक्रम

बहुत आगे गढ़ जानेने बाद जग पृथिवीका तापमान अनुकूल हुआ और नदी समुद्रादि मन चुके उस समय चार पाँच बच्चोंके मिलनेसे एक ऐसा मिश्र पदार्थ बना जिसमें चेतना नामक लिङ्ग था । अनुकूल परिस्थितिमें जिस मिश्र पदार्थका विकास हुआ, वह आज हमको बनस्पति, कीटाणु, कीट, पक्ष, पक्षी, मनुष्य रूपमें देख पड़ रहा है । इन सबमें चेतना है । जिस समय उस मिश्र पदार्थके अवयवमूल तत्त्व रिसर जाते हैं, शरीर मृत हो जाता है, चेतना नष्ट हो जाती है । इस मिश्र पदार्थको जो फार्मन, हाइड्रोजन, ऑक्सीजन, नाइट्रोजन, गन्धक और फास्फोरसके मिलनेसे बना है सत्वमूल, प्रोटोप्लाज़्म, कहते हैं ।

इस मतको भूतवाद कहते हैं, अचेतनवाद भी कह सकते हैं । भारतमें इसको सबसे पहिले चार्वाकने उपस्थित किया था । आन वैज्ञानिक शोधोंने आधारपर इसके प्रतिपादनमें स्वभावतः पहिलेकी अपेक्षा अधिक वैज्ञानिक सदापलीसे काम लिया जाता है ।

हम पिछले अधिकरणमें भूतोंकी सत्ताके सम्बन्धमें विचार कर चुके हैं । यद्यपि पिण्ड हो या मूलमूल हो, या तो वह सचित् उत्पन्न करता है या नहीं करता । यदि नहीं करता तो वह परिभाषाके अनुसार भौतिक नहीं है । यदि करता है तो हमारे पास उसकी स्ताना एतान्त मान प्रमाण है । सचित् है यह निविवाद है । सन्नितोंने बीचमें जो प्रक्रियारूपी सम्बन्ध स्थापित किया गया है वह बुद्धिनिर्माण है । अभिसिद्धान्तके रूपमें उसकी उपादेयता अङ्गीकार की जा सकती है पर यह बात सुलायी नहीं जा सकती कि कोई भी अभिसिद्धान्त या सिद्धान्त हो उसकी पदवी बुद्धिनिर्माणसे अधिक नहीं है ।

मूलमूल भूत है, अतः उसकी सत्ताके सम्बन्धमें चही तर्क लागू होगा जिसका अनुसरण पिछले दोनों अधिकरणोंमें किया गया है । हम

सवित् मानसो जानते है, शक्ति, अप, तेज, वायु, भूत, मूलभूत यह सब बुद्धिनिर्माण हैं ।

भूतवादी कहता है कि आदिम अवस्थामे मूलभूत था परन्तु चेतन न था । इस कहनेका तात्पर्य यह हुआ कि दृश्य था परन्तु द्रष्टा न था । यह अरुण्य है । न दृश्यके बिना द्रष्टा हो सकता है, न द्रष्टाके बिना दृश्य । यदि चेतन नहीं था, अस्मत् नहीं था, तो मूलभूत भी नहीं था, युष्मत् भी नहीं था । यदि सवित्का कोई ग्रहण करनेवाला नहीं था तो सवित् हो नहीं सकते थे । सवित्तोसे पृथक् भूतसत्ता हो नहीं सकती, इसलिए उस अवस्थाम मूलभूत भी नहीं था । भूतवाद अमान्य है । जगत्की जो कोई भी अवस्था खी जाय वह द्रष्टृदृश्यात्मक होगी । जा लोग भूतवादको ग्रहण करते हैं वह विज्ञानको असमीचीन मीमांसा करते हैं । वह भूल जाते हैं कि विज्ञान जिन कम्पन, वेग, विद्युत्, रासायनिक योग आदिकी चर्चा करता है वह सब बुद्धिनिर्माण हैं । *

६ कार्यकारणाधिकरण

कार्यकारणवादका यह अभिप्राय है कि प्रत्येक घटना, प्रत्येक वस्तु, का कोई न कोई कारण होता है । इसका तात्पर्य यह है कि कोई भी पदार्थ अद्वैतुक, निष्कारण, असम्बद्ध नहीं होता । यह कार्यकारण शृङ्खला अनादि है । हम इस विषयमें प्रथम खण्डमें विचार कर चुके हैं परन्तु यहाँ उस विचारको और विशद करना उचित प्रतीत होता है । यदि दो वस्तुआ या घटनाआय यह बात देखी जाय कि एक दूसरीसे नियत रूपसे पहिले आती है तो पहिले आनेवालीको कारण और पीछे आनेवालीको कार्य कहते हैं । यदि कारणकार्य निदशका इतना ही

तात्पर्य्य है कि अमुक अनुसर पहिले, अमुक पीछे होता है तो किसीको आपत्ति नहीं हो सकती। क सदा एक-के पहिले आता है कहनेके स्थानमें यह कहा जा सकता है कि क कारण है, ख कार्य्य है। पर जो लोग इन शब्दोंका प्रयोग करते हैं वह इनको केवल पूर्वापरके अर्थमें नहीं बोलते, उनका तात्पर्य्य यह होता है कि वस्तुओं और घटनाओंमें एक प्रकारका वास्तविक सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध केवल पूर्वापरका नहीं है। आकाशमें पहिले आर्द्रा नामका तारा देख पड़ता है, तर पुनर्वसु परन्तु आर्द्रादर्शन पुनर्वसु-दर्शनका कारण नहीं माना जाता। दोनोंमें कोई सम्बन्ध नहीं है। आकाशमें दोनों पुनर्वसु निम्नमान हैं परन्तु पृथिवीका अक्षभ्रमण ऐसा है कि हम दोनोंको एक साथ नहीं देख सकते। इस उदाहरणमें पूर्वापर्य्य आकस्मिक है अर्थात् वस्तुगत नहीं है। परन्तु जहाँ वस्तुगत पौनापर्य्य होता है वहाँ भी ऐसा हो सकता है कि कार्य्यकारण सम्बन्ध न हो। कर्मठ व्यक्ति अग्निमें आहुति डालकर तब भाजन करता है परन्तु आहुति डालता भाजन करनेका कारण नष्ट कहा जा सकता। इसलिए कारण उसीको कहा जाता है जिसमें निश्चयपूर्वगतिरहितके साथ साथ अविनाशाय भी हो। यदि दो वस्तुआ या घटनाओंमें एक नियत रूपसे पहिले आता है और उसके बिना दूसरी न हाता हो तो उसका कारण और दूसरीको कार्य्य कहेंगे। केवल अविनाभावका नाम लेना पर्याप्त नहीं है। दोनों गान्धेयोंमें अविनाभाव है परन्तु इनमेंसे एक दूसरेका कारण नहीं है। दही बननेके पहिले दूध भी या आर कमलका फूल भी परन्तु दूधके बिना दही नहीं बन सकता, कमल पुष्पके बिना बन जाता है। इसलिए दूधको कारण, दहीको कार्य्य कहते हैं।

दम प्रथम एकदके सातवें अध्यायमें देख आये हैं कि ऐसा माननेमें कि कारण, द्रव्यके कार्य्य, द्रव्य, जगत्को, निरा, जमी, वस्तुकी, ऐसी, वस्तुकी,

जिसका पहिले अभाव था, उत्पत्ति होती है कई अडचनें पड़ती हैं। यह माननेमें सुभीता होता है कि कार्य्य बीजरूपसे कारणमें पहिलेसे विद्यमान था। यदि ऐसा न माना जाय तो अवस्तुसे वस्तुकी, असत्से सत्की, उत्पत्ति माननी पड़ेगी। परन्तु अभी कार्य्यकारण विषयक सब अडचनें दूर नहीं हुई। कपड़ेका कारण सूत है क्योंकि सूतमें कपड़ेके प्रति अविनाभाव है। तो यह कारणत्व क्या प्रत्येक सूतमें है अर्थात् क्या प्रत्येक सूत कपड़ेका कारण है? ऐसी दशामें एक सूतसे भी कपड़ा मिलना चाहिये, पर ऐसा नहीं होता। सूत जर तानेगानेके ढङ्गपर एक विशेष प्रकारसे सव्यूद्ध किये जाते हैं तब कपड़ा मिलता है। तब क्या यह सव्यूहन कपड़ेका कारण है? यदि ऐसा होता तो लोहेके तारोंमें ऐसा सव्यूहन लानेसे कपड़ा मिलता पर यह भी नहीं होता। यदि यह कहा जाय कि सव्यूद्ध सूत कपड़ेके कारण हैं तो इसका तात्पर्य्य यह हुआ कि जो कारणत्व पहिले असत् था यह सूत और सव्यूहनके योगसे उत्पन्न हो गया। यह तो असत्से सत्की उत्पत्ति हुई जो अमान्य है। और यदि कहें कि न सूत कारण है न सव्यूहन वरन् दोनोंका योग कारण है और योग सत् है इसलिए कपड़ेकी उत्पत्ति सत्से सत्की उत्पत्ति है तो भी काम नहीं चलता। योग और कपड़ेमें पौर्वापर्य्य नहीं है। दोनोंका जन्म एक साथ होता है। यदि पहिले योगकी अनुभूति होती तो योगसे कपड़ेका कारण कह सकते थे। अतः कपड़ेका कारण न सूत है, न सव्यूहन है, न सूत और सव्यूहनका योग है। कपड़ेका जन्म बिना कारणके होता है। ऐसा माननेसे स्वपक्ष हानि होती है।

इन शङ्काओंकी निवृत्ति यों हो सकती है कि यह माना जाय कि प्रत्येक सूतमें यत्नकारणत्व है। कपड़ा वह द्रव्य है जिसका लक्षण है देह ढाँकना। जितना बड़ा कपड़ा होता है उतना ही बड़ा अंश देहका

ढँकता है। देहके छोटेसे प्रदेशमें सूत भी ढँक सकता है। जिस अवस्थामें वह ऐसा करता है उस अवस्थामें वह कपड़ा है। सबूद्धन कोई नयी वस्तु नहीं बनाता, सूतमें जो कपडारूपी कार्य्य पहिलेसे विद्यमान रहता है उसमें व्यक्त कर देता है अर्थात् व्यक्त होनेका अवसर देता है। कपड़ा प्रत्येक सूतमें और सूतोंके समुच्चयमें समवेत है। यों भी कह सकते हैं कि रुईका ढेर, सूतोंका ढेर, कपड़ा वह धर्मपरिणाम है जिनकी अभिव्यक्तिमें कातने और बुननेकी क्रियाआसे सहायता मिलती है। यह क्रियाएँ वह अवस्था उत्पन्न कर देती हैं जो इस प्रकारके धर्मपरिणामोंके अनुकूल होती है।

इस विमर्शका मथितार्थ यह निकला कि नियत पूर्ववर्तित्व और अविनाभाव इस बातका सूचक है कि असत्से सत्की उत्पत्ति नहीं होती। जिसे कार्य्यद्रव्य या नया धर्म करा जाता है वह कारण द्रव्य या धर्ममें पहिलेसे विद्यमान रहता है।

हम द्रव्याधिस्तरणमें द्रव्य और धर्मके विषयमें विचार कर चुके हैं। यहाँ हमने देखा है कि हमारे सवितोंके बाहर द्रव्य या धर्माकी कोई सत्ता नहीं है। कारण द्रव्य भी सविद्रूपी है और कार्य्यद्रव्य भी सविद्रूपी है, प्रत्येक धर्म भी सविद्रूपी है। सवितोंके होनेको हम परापर निर्विवाद मानते आये हैं, परन्तु उनके बोधमें जो सम्यन्ध प्रतीत होते हैं वह बुद्धिनिर्माण हैं। सम्यन्धजातीय होनेसे कारण-कार्य्यपरम्परा भी बुद्धिनिर्माण है। जब हम कारणकार्य्यकी याद करते हैं तो हम निश्चित रूपसे इतना ही कह सकते हैं कि अमुक सवित् अमुक सवित्के पहिले हुआ करता है।

हम पहिले कई बार कह आये हैं कि चेतोऽपारका निमित्त द्रष्टाका भोग होता है। जिन सवितोंका प्रवाह निरन्तर जारी है उनमेंसे कुछ भोग-साधक, कुछ बाधक होते हैं। जो साधक होते हैं चित्त उनका समग्र

करना चाहता है, जो बाधक होते हैं उनको दूर रखना चाहता है। यदि दो सवितों या सवितोंके दो गुच्छोंमें एक दूसरेसे बराबर पहिले आता हो तो वह उस दूसरेका प्रतीक या चिन्ह सा बन जाता है। भोग होगा या न होगा इसका पूर्वाभास मिल सकता है। इस प्रकार दो सवितों या सविद्वुच्छोंकी अनुभूतियोंके बीचमें जो प्रतीक्षा या एक प्रकारका तनाव चित्तमें रहता है वही उनके, या उन द्रव्योंके जिनके यह सवित् सूचक माने जाते हैं, बीचका कारण सार्व्य सम्बन्ध है। सवितोंमें अनुभूतिश्रम तो है, इसने अतिरिक्त, उनको भौतिक भौतिकी सम्बन्धद्वारेमें बाँधना चित्तका काम है। इसी प्रकार वह उनको अधिकसे अधिक भोगोपयोगी बना सकता है।

श्रीद आचार्य जिसको प्रतीत्य समुत्पाद कहते हैं वह कार्यकारण-पादना ॥ भेद है। उसके अनुसार इस जगत्की प्रत्येक वस्तु, जीवनकी प्रत्येक घटना, कार्यकारणकी सुदृढ विस्तृत और अनादि शृङ्खला में बँधी हुई है। इस शृङ्खलाको न जाननेसे ही मनुष्य बन्धनमें पड़ा रहता है। इस अधिकरणमें हमने बादके मेद्धान्तिक रूपपर ही विचार किया है। प्रतीत्य समुत्पादके निरूपणमें जिस क्रमका वर्णन किया जाता है उसकी विवेचना अपने सिद्धान्तके प्रतिपादनके अवसरपर अप्रत्यक्ष रूपसे स्वतः हो जायगी।

७. दिक्स्वरूपाधिकरण

महाभूतोंमेंसे चारके सम्बन्धमें हम भूताधिकरणमें विचार कर चुके हैं। पाँचवाँ भूत आकाश है। आकाश दिक्का नाम है। दिक्के सम्बन्धमें हम प्रथम खण्डमें कुछ विचार कर आये हैं। वह विचार अधूरा था; अब यहाँ हम उस सूत्रको फिर हाथमें लेते हैं।

आकाशको भूत भले ही कहा जाय परन्तु उसमें और भूतोंके लक्षण नहीं मिलते । वह गुरुत्वहीन है । उसके परमाणु नहीं होते । बीचमें वस्तुओंके आ जानेसे आकाशके टुकड़ोंकी कम्पना की जा सकती है पर वह विभाजन कल्पनामान है, क्योंकि इससे आकाशकी अस्पष्टतामें विघात नहीं होता । आकाश विभाजक वस्तुके पोर-पोरमें विद्यमान है, परमाणु परमाणुके भीतर है । यह अस्पष्टता भी आकाशका विशेष लक्षण है । उसका दूसरी वस्तुओंसे अन्योन्याभास नहीं होता । जहाँ और वस्तुएँ रहती हैं वहाँ आकाश होता है, जहाँ आकाश होता है वहाँ अन्य वस्तुएँ रह सकती हैं । अन्य भूतोंको आकाश अवकाश प्रदान करता है, जगह देता है, परन्तु आकाश आकाशमें रहता है ऐसा कहनेका कोई अर्थ नहा है । साधारणतः हमको आकाशका ज्ञान सन्नि रूपसे नहीं होता । 'साधारणतः' शब्दका प्रयोग इसलिए किया गया है कि शब्द और आकाशका एक विशेष अर्थमें सम्बन्ध है । उसका निर्देश हम एक दूसरे अध्यायमें करेंगे । परन्तु यों हमको शब्द सवित्त्री उपलब्धि से वस्तुओंसे हो होती है । सब भौतिक वस्तुएँ आकाशमें ही होती हैं, सब भौतिक घटनाएँ आकाशमें ही घटित होती हैं इसलिए आकाशको भले ही भूत कहा जाय किन्तु वह वायु आदि चुम्बनता सजानीय नहीं है ।

हम पहिले गण्टम देस चुके हैं कि चित्तपरिणाम कालगत होता है परन्तु भौतिक घटनाएँ दिक् और काल उभयावच्छिन्न होती हैं । वहा हमने यह भी देखा था कि व्यावहारिक माल दिक्में वास्तविक कालका प्रतिक्षेप है इसलिए उसे दिक्की ही एक दिशा मान सकते हैं । उस स्थल-पर ऐसा मान लिया गया था कि दिक्की पारमार्थिक गता है । अब इस अभिमिद्धान्तकी विवेचना करनी होगी ।

हमको दिक्का प्रत्यक्ष नहीं होता । ऐसा कोई सवित् नहीं है जो दिक्का सवित् कहा जा सके । हम वस्तुओंमें आयतन नामका लिङ्ग पाते हैं अर्थात् वस्तुओंमें लम्बाई, चौड़ाई और ऊँचाई होती है । चूँकि हमको प्रत्येक वस्तुमें यह लिङ्ग मिलता है इससे बुद्धि ऐसा मानती है कि आयतन अर्थात् तीन ओर फैलाव वस्तुओंका स्वगत लक्षण न होकर उनपर किसी अन्य पदार्थने आरोपित किया है । चौकोर बोटलमें दूध, पानी, मदिरा, पारा जो द्रव पदार्थ पड़ेगा वह चौकोर प्रतीत होगा, गोल बोटलमें जो पदार्थ भरा जायगा उसकी आकृति गोल देख पड़ेगी । इससे यह कहा जाता है कि चौकोरपन या गोलाई बोटलमें है नकि उसमें भरी वस्तुमें । इसी प्रकार जब सभी वस्तुएँ तीन दिशाओंमें फैली देख पड़ती हैं तो बुद्धिको ऐसा प्रतीत होता है कि कुछ है जो तीन दिशाओंमें फैला हुआ है, सब वस्तुएँ उसीमें हैं इसलिए तीन दिशाओंमें फैली प्रतीत होती हैं । इस कुछको दिग्ग कहा जाता है, तीन दिशाओंमें फैलावके सिवाय इसके विषयमें और कुछ प्रतीत नहीं होता ।

किसी सरल रेखापर हाथ फेरिये, किसी समतल, जैसे इस पृष्ठ, पर हाथ फेरिये, किसी ठोस वस्तु, जैसे बन्द बक्सा, पर हाथ फेरिये । बक्सकी कोई भी दीवार सरल रेखाका और उसका ढक्कन या ढंदा या चारमेंसे कोई भी दीवार समतलका काम दे देगी । सरल रेखापर एक प्रकारका स्पर्श मिलता है, समतलमें जहाँ जहाँ कोनोंपर एकसे दूसरी रेखापर जाते हैं दूसरे प्रकारका स्पर्श होता है, फिर सरल रेखावाला स्पर्श आता है, ठोस वस्तुमें कई कोने आते हैं, कई बार स्पर्श बदलता है । गोली वस्तुमें कोने नहीं होते फिर भी स्पर्श बदलता है । स्पर्शोंमें जो इस प्रकारके भेद प्रतीत होते हैं उनको हम वस्तुओंकी लम्बाई आदि नामसे अर्थात् दिक्के दिशाभेदके नामसे व्यक्त करते हैं । हम पहिले देख आये

हैं कि द्रव्य बुद्धिनिर्माण है। सवित् चित्तमें होते हैं। स्पर्शसवित्के इन भेदोंके आधारपर बुद्धिनिर्मित वस्तुओंमें प्रतीत होनेवाला आयतन लिङ्ग और उसके आधारपर कल्पित दिक् बुद्धिनिर्माण है। यदि शरीरसे स्पर्श न किया जाय तो वस्तुमें देखनेके लिए आँख हिलानी पड़ती है। उसपर आँख दौड़ानेसे वह प्रसारके रूप सवित् और पुतलियोंमें हिलानेमें मासोशियोंपर जोर पड़नेसे रङ्ग प्रकारके स्पर्श सवित् मिलते हैं। रम करना होता है। ऐसी दशाम भी सवित्तोंके वैषम्यके आधारपर बुद्धि दिक्का निर्माण करती है।

हममें वस्तुओंमें दूरीकी प्रतीति होती है, इससे भी दिक्की व्यपना करते हैं। दूरीका अनुपात हम या तो उस कालसे या उस भ्रमसे करते हैं जो एकसे दूसरी तरफ जानेमें लगता है। जहाँ पाँचसे नहीं चलते वहाँ एकसे दूसरीकी ओर सिर घुमाते हैं या आँख चलाते हैं। इस प्रसार भी दिक्की सिद्धि नहीं होती। वस्तुओंकी सत्ता सवित्मान तक परिसीमित है, यह हम देख चुके हैं। अपने प्रशनोंकी जो अनुभूति होती है वह काल है, ऐसा प्रथम खण्डके छठे अध्यायमें प्रतिपादित हो चुका है। सवित् और काल दोनों चित्तके भीतर हैं। चलने और चलनेके भ्रमको भी हम सवित्के रूपमें ही जानते हैं। सिर हिलानेका भी सवित्के रूपमें ही बोध होता है। आँख हिलाना भी रूप और भ्रम मान है। अतः जिसे वस्तुओंकी दूरी कहते हैं वह सवित्तोंमें सम्बन्ध है। जिस प्रकार वस्तुएँ बुद्धिनिर्माण हैं उसी प्रकार उनकी दूरीके आधारपर कल्पित दिक् बुद्धिनिर्माण है।

हमको ऐसा प्रतीत होता है कि दिक्की सत्ता असन्दिग्ध है क्योंकि जहाँ कोई वस्तु नहीं होती वहाँ रित्त दिक्की अनुभूति होती है। ऐसा प्रतीत होता है कि दो वस्तुओंके बीचमें रित्त दिक् है। ऊपर दृष्टि डाल-

नेसे ऐसा प्रतीत होता है कि तारे एक विशाल वित्तानमें जड़े हुए हैं। जहाँ तारे नहीं हैं वहाँ भी यह वित्तान है। इसी प्रकार हवाके पारदर्शक होनेसे वस्तुओंके बीचमें कुछ नहीं देखा पड़ता पर यह 'कुछ नहीं' ऐसा है जिसमें नयी वस्तुएं आ सकती हैं। इस प्रकार चित्तमें यह विचार आता है कि चारों ओर यह 'कुछ नहीं', यह 'वित्तान' फैला है। जहाँ-जहाँ वस्तुएं आ गयी हैं वहाँ-वहाँ कुछ देखा पड़ता है, रिक्त जगह भर जाती है। पर यह रिक्त जगह क्या है, या तो लम्बाई है या आयतन? लम्बाई और आयतनके विषयमें हम विचार कर चुके हैं। दो वस्तुसूचक सवित्तोंके बीचमें जो विशेषप्रकारकी अनुभूतियाँ होती हैं उनके ही आधार-पर हम लम्बाई या आयतनकी कल्पना करते हैं। सवित् न होने पर भी हम सवित्की कल्पना कर सकते हैं, इसलिए यदि एक वस्तुको देखनेके बाद दूसरी वस्तु न देखा पड़े तब भी हम उस थम या स्थिति की कल्पना कर सकते हैं जिसमें उसकी अनुभूतिके पहिले होना अनिवार्य है। इस कल्पनाके आधारपर चित्त मूर्खवादी रिक्त दिक्की कल्पना करता है। दिकुमें जहाँ वस्तु नहीं होती वहाँ वस्तुने होनेकी सम्भावना होती है।

हम वस्तुओंके दिग्गत भेदोंको ऊपर, नीचे, दाहिने, बायें, मे, पर, बहा, छोटा जैसे शब्दों द्वारा व्यक्त करते हैं। हमने कुछ सवित् हुए हमने कहा, पुस्तक है। कुछ दूसरे सवित् हुए : हमने कहा मेज है। एक तीसरे प्रकारके सवित् हुए, जिनमें पिछले दोनों सवित् अन्तर्भूत हैं, पुस्तक और मेज दोनों हैं। एक चौथे प्रकारके सवित् हुए, इनमें भी प्रथम दोनों सवित् अन्तर्भूत हैं, पुनः पुस्तक और मेज दोनों हैं, परन्तु तीसरे और चौथे सवित्तोंमें भेद है, दोनों एक से नहीं हैं। यदि दोनोंमें मेज और पुस्तक सूचक सवित् सदृश हैं तो उनमें जो भेद है उसको चित्त सूचित वस्तुओंमें निहित करके दिग्गत भेद मानता है। एक अवस्थामें

पुस्तक मेजके ऊपर है, दूसरीमें मेजके नीचे है। इसी प्रकार दूसरे सविद्धेदोंसे दूसरे दिग्गत भेदोंका निर्माण होता है। सविद्धेद होते हैं इतना ठीक है परन्तु वस्तुओंके दिग्गत भेद बुद्धिनिर्माण हैं। दिक्के द्वारा वस्तुओंमें सम्बन्ध स्थापित किया जाता है पर जब वस्तु ही नहीं है तो सम्बन्ध किस किसमें होगा और कैसा होगा ?

गणित शास्त्रमें दिक्का बहुत ही महत्वपूर्ण स्थान है। दिक्की सत्ताकी अभ्युपगत किये बिना गणितका काम चल ही नहीं सकता। हम इस खण्डके पहिले अध्यायमें देखा चुके हैं कि गणितमें कई अलीकोंसे काम लिया जाता है। उन अलीकोंमेंसे एक यह है कि वस्तुसे उसके लिङ्ग आहत हो सकते हैं, अलग किये जा सकते हैं। गणित वस्तुओंको छोड़कर उनके कुछ लिङ्गोंमें सम्बन्ध स्थापित करता है। यह कहा जा सकता है कि चार आम दो आमोंके बूने होते हैं, दो इञ्ज लम्बी, दो इञ्ज चौड़ी, दो इञ्ज मोटी वस्तुकी अपेक्षा चार इञ्ज लम्बी, चार इञ्ज चौड़ी, चार इञ्ज मोटी वस्तुका आयतन आठगुना होता है। सख्या वस्तुओंमें होती है, आयतन वस्तुओंमें होता है। सख्या और आयतन ऐसे बुद्धिनिर्माण हैं जिनके द्वारा सवित्तोंमें सम्बन्ध स्थापित होता है। परन्तु गणित शास्त्र कहता है कि चार दोका दुगुना है, चौंसठ घन इञ्ज आठ घन इञ्जका आठ गुना है। ऐसा कहना सख्याओं और आयतनोंमें, वस्तुओंके सम्बन्धोंमें, सम्बन्ध स्थापित करना है। त्रिभुजाकार, चतुरस्र, गोलाकार, अण्डाकार वस्तुएँ होती हैं। वस्तुविरहित आकृति नहीं हो सकती। मिस्त्रीकी चौकोर डली लीजिये। उसकी प्रत्येक कोर एक सरल रेखा है, परन्तु हम देख चुके हैं कि रेखा बुद्धिनिर्माण है। यदि डलीकी सारी मिली निकाल जाय तो क्या बचेगा ? वही कोरवाली रेखाएँ। वस्तु बुद्धिनिर्माण है, उसको परिमित करनेवाली रेखाएँ बुद्धिनिर्माण हैं, अतः आयतन बुद्धि-

निर्माण है। गणित इस बुद्धिनिर्माण युगलमेंसे एकको छोड़ देता है और बस दूसरेको, जिसकी पहिलेसे अलग न सत्ता है न सार्थकता, ले लेता है। गणितश त्रिभुज आदि आकारवाली वस्तुओंको अपना विषय नहीं मानता। यह त्रिभुज, चतुरस्र, अष्टावृत्ति आदिका ही अनुशीलन करता है। इन बुद्धिनिर्माणोंमें जो सम्बन्ध स्थापित होते हैं वह दिक्के रेखा माने जाते हैं। यह स्पष्ट है कि द्रविड प्राणायामके द्वारा जो लिङ्ग गत होते हैं वह बुद्धिनिर्माण हैं क्योंकि वस्तुएँ बुद्धिनिर्माण है, पत्थर, आयतन, परिमाण बुद्धिनिर्माण हैं और स्वयं दिक् बुद्धिनिर्माण है। एक और बात है। गणित शास्त्र भी दिक्को अप्रण्ड मानता है। जब दिक् अप्रण्ड है तो उसके टुकड़े नहीं हो सकते। चतुरस्र दिक्, गोल दिक्, त्रिभुजावृत्ति दिक्, का अस्तित्व नहीं है। यह सब दिग्विभाग अलीक हैं। परन्तु गणितश इन अलीकोंके लिङ्गोंकी, अलीकोंके सम्बन्धोंका रोज करता है और इस रोजके आधारपर अधिमान्य दिक्के लिङ्गान् निर्णय करता है। यह सब बुद्धिनिर्माण है परन्तु इसके बिना द्रविदयो अर्थात् यवितोंके सम्बन्ध समझमें नहीं आते।

गणित शास्त्र गतिका अनुशीलन करके भी दिक्के लिङ्गोंका परिचय पाता है परन्तु गतिके आकुञ्चन, प्रसारण आदि जितने भी भेद हैं उनका तथ्य क्या है? एक वस्तु एक जगह प्रतीत होती है, फिर दूसरी जगह, इसको हम यह कहते हैं कि वह स्थानान्तरित हुई। दोनों स्थानोंके बीचमें दूरी है। वस्तुके प्रथम एक स्थान फिर दूसरे स्थानपर देखा पड़नेको चित्त यों समझता है कि उसमें गति हुई, इस गतिके कारण वह स्थान-परिवर्तन कर सकी। हमको गतिका प्रत्यक्ष नहीं होता, गतिगूचर कोई पृथक् सचित् नहीं होता। वस्तुका ही प्रत्यक्ष होता है। उसके स्थानान्तरित होनेसे बुद्धि गतिकी कल्पना करती है और स्थानोंके बीचकी दूरी तथा

काल्पो मिलाकर गतिवेगकी गणना की जाती है। गणितज्ञ वस्तुको छोड़ देता है, दूरों, काल और गतिको ले लेता है।

हम इसी प्रकरणमें देख चुके हैं कि लम्बाई या दूरी बुद्धिनिर्माण है। वस्तु स्वयं बुद्धिनिर्माण है। पर यह निर्दिष्ट है कि सवित् होते हैं। जिस प्रकार दो स्थानोंमें दो वस्तुओंके सवित् होते हैं उसी प्रकार दो स्थानोंमें एक वस्तुका सवित् हो सकता है। क्रमागत दोनों सवित्तोंमें जो सादृश्य है उसके आधारपर हम उनको एक ही वस्तुका सूचक मानते हैं, जो वैषम्य है उसके आधारपर स्थानान्तरित होनेकी कल्पना करते हैं। इन बुद्धिनिर्माणोंमें सम्बन्धरूप जो गति आरोपित होती है और गतिके आधारपर दिक्के जिन लिङ्गोंका परिचय मिलता है उनकी सत्ता भी बुद्धि निर्माण मान है।

विज्ञानकी उत्पत्तिके पल्लवरूप नये यन्त्रोंका निर्माण होता है। यह यन्त्र हमारे जगत्का विस्तार बढ़ा देते हैं, हमारे अनुभूति-क्षेत्रमें नयी वस्तुओंको ले आते हैं। साधारण मनुष्य अपनी आँखसे लगभग ३००० तारोंको एक समय देख सकता है। आज यन्त्रोंकी सहायतासे यह कहा जाता है कि कमसे कम १०^{११} नीहारिकाएँ हैं जिनमेंसे प्रत्येकमें कमसे कम १०^{११} तारे हैं। इसका तात्पर्य यह हुआ कि तारोंकी संख्या कमसे कम १०^{२२} है। इस अङ्कको लिखनेके लिए १ के बाद साइंस शून्य देने पड़ेंगे। पुराने ज्योतिषीको उन थोड़ेसे तारों और ग्रहोंकी गतिविधि समझनी थी जो आँखसे देख पड़ते थे। आगेचे चार पाँच सौ वर्ष पहिले तक जो यन्त्र बने थे उनकी शक्ति अधिष्ठान थी, इसलिए उनसे जगत्का विस्तार बहुत नहीं बढ़ा। उसका अनुशीलन करके न्यूटनने आकर्षण सिद्धान्त निकाला। उन्होंने बतलाया कि प्रत्येक भौतिक वस्तु प्रत्येक दूसरी भौतिक वस्तुको अपनी ओर आकृष्ट करती है। उन्होंने इस पारस्परिक सिंचावकी

नापनेके लिए सूत्र भी निकाला। मात्र आकर्षण सिद्धान्त अपूर्ण प्रतीत होने लगा है। ऐसा जान पड़ता है कि नीहारिकाएँ एक दूसरीकी ओरसे हटती जा रही हैं। यदि दो नीहारिकाओंके बीचमें एक योगा पासेंक्की दूरी हो तो वह एक दूसरेसे पॉनछी अटार्इस किलोमीटर प्रति सेकण्डके वेगसे दूर भागती प्रतीत होती है। यह नये प्रकारका अनुभव हुआ। यदि आकर्षण सिद्धान्त स्या हो तो नीहारिकाओंको प्रमदा पास आते जाना चाहिये। अब आज ऐसा माना जाने लगा है कि भौतिक वस्तुओंमें दो विरोधी शक्तियाँ काम करती हैं। एक साथ ही आकर्षण और विकर्षण होता है। यह कई परिस्थितियोंपर निर्भर करता है कि दोनोंमें कौन चल्ननी पड जायगी। नीहारिकाओंके भीतर नक्षत्र, सौर मण्डलके भीतर ग्रहोपग्रह, पृथिवीपर छोटे बड़े पिण्ड सबको आकर्षण धामे हुए है अन्यथा एक दूसरेसे कबरे दूर हो जाते। उधर नीहारिकाओंको विकर्षण दूर करता जा रहा है और ज्यों ज्यों दूरीके बढ़नेसे आकर्षण दुबल पड़ता जाता है त्यों त्यों उनको और दूर करता जायगा। होते होते कभी ऐसी अवस्था आ जायगी कि दूरी बढ़ते बढ़ते इतनी हो जायगी कि एकका दूसरीपर कोई प्रभाव न पड सकेगा, न आकर्षण काम कर सकेगा न विकर्षण। उस दिन इस प्रकारकी गतिरा अन्त हो जायगा।

अगतमें विकर्षण शक्तिके अन्तर्निवेश मात्रसे गणितका काम नहीं

नेगवा परिमाण इस बातसे जाना जा सकता है कि १ अरब ३० करोड़ वर्षोंमें उसका व्यासार्ध दूना हो जाता है। इस समय व्यासार्ध कितना है यह अभी ठाक नहीं कहा जा सकता परन्तु जिस समय दिक्ने रटना आरम्भ किया उस समय उसको लम्बाई १ अरब ६ करोड़ ८० लाख ज्योतिर्वर्ष था। जिस समय नीहारिकाएँ एक दूसरेसे इतनी दूर हो जायँगी कि उनमें न आकर्षण काम करेगा न विकर्षण उस समय दिक्का बढ़ना भी रुक हो जायगा।

यह अङ्क इस समयके हैं, अभिसिद्धान्त भी इस समयके हैं। सम्भवतः नये यन्त्रोंके जनन पर या विद्यमान यन्त्रोंकी सहायतासे नयी खोज होने पर यह बातें पुरानी हो जायँगी। जिस प्रकार न्यूटनके मतमें आइंस्टाइनने सशोधन किया है उसी प्रकार स्यात् आइंस्टाइनके मतका भी सशोधन करना होगा।

इन सब विचारोंका आधार नीहारिकाओंकी गति है। गतिका अनुमान इस बातसे होता है कि हमारे उनके बीचकी दूरी बढ़ती जा रही है। नीहारिकाआकी सत्ताका प्रमाण यह है कि यह हममें सीधे या यन्त्रोंके माध्यमसे सचित् उत्पन्न करती हैं। हमको उनसे रूपसचित्की उपपत्ति होती है। उनके दूर दृष्टिके अनुमान इस बातसे होता है कि उनसे आया हुआ जो प्रकाश हमारे यन्त्रोंपर पड़ता है उसमें कुछ अन्तर पड़ता प्रतीत हो रहा है। यह अन्तर ऐसा है जो इसी प्रकार समझमें आ सकता है अर्थात् ऐसा हो माननेसे समझमें आ सकता है कि नीहारिकाएँ दूर दृष्टी जा रही हैं। नीहारिकाओंका दूर दृष्टना तर समझमें आ सकता है जब विकर्षणों शक्तिकी सत्ता स्वीकार की जाय और यह माना जाय कि दिक् बढ़ रहा है। प्रकाशके अन्तरको नापनेसे विकर्षण और दिग्दृष्टिको गणना की जा सकती है।

नीहारिकाओंकी सत्ता सवित् मान है । प्रकाशमें अन्तर पड़नेका अर्थ हुआ रूपसवित्में वैषम्य । माना कि वैषम्य घीरे घीरे पट रहा है परन्तु सवित् और वैषम्य दोनों चित्तमें हैं । इनमें सम्बन्ध स्थापित करनेके लिए आनर्पण, विकर्षण, गति, दिग्वृद्धि यह सब बुद्धिनिर्माण हैं। अपने सवित्तामो सम्यक् करनेके लिए चित्त दिक् और उसके लिङ्गाका निमाण करता है ।

यही बात उस छोट जगत्के लिए लागू है जो हमको लघुस्थाय भौतिक पिण्डोंमें मिलता है । परमाणुओं और उनके भीतर विद्युत्कणों की गतिविधिको देखकर भौतिक विज्ञानको दिक्के सम्बन्धमें कुछ बातें माननी पड़ती हैं । परन्तु परमाणु और विद्युत्कण भी सवित्से अभिन्न हैं इसलिए वह जिस दिक्में हैं वह भी बुद्धिनिर्माण मान है ।

ठीक यही शब्द उस माध्यम दिक्के लिए कहे जा सकते हैं जिसमें हम अपनेको पाते हैं, जिसमें हमारा जीवन साधारणतः बीतता है । हमको सैकड़ों वस्तुओंकी अनुभूति होती है अर्थात् बराबर शब्दादि सवित् होते रहते हैं । इन सवित्तोंका सम्यक् करनेके लिए वस्तुओंकी कल्पना होती है, अनेक प्रकारके कल्पनों और लहरोंकी कल्पना होती है और इनके लिए माध्यमकी कल्पना होती है । शब्दके लिए तो भौतिक माध्यम काम देते हैं, रूपानुभूति समझनेके लिए दिक्के अनेक लिङ्गोंकी कल्पना की जाती है जो गणित शास्त्रके विषय हैं । यह कहना अनावश्यक होना चाहिये कि यह सब बुद्धिनिर्माण है । जहाँ दिक्का अभाव है तो 'सर्वव्यापक' शब्द नि सार हो जाता है और उपमानकी असत्ताके कारण किसीको आकाशवत् विभु कहना निरर्थक हो जाता है ।

८. मनोराज्याधिकरण

हमने इस अध्यायमें कई महत्त्वपूर्ण विषयोंपर विचार किया है । जो कोई इन अधिसूत्रोंपर गम्भीरतासे मनन करेगा उसने चित्तमें स्वभावतः

यह प्रश्न उठेगा कि जगत्में क्या बच गया जो बुद्धिनिर्माण नहीं है ? सभी अस्मदशके सम्बन्धमें कुछ नहीं कहा गया है परन्तु ईश्वर, चतुर्भूत, मूलभूत, दिक्, कारण-कार्य-शृङ्खला, गति, जन यह सब मन प्रसूति हैं तो फिर जगत्के युष्मदशमें अवशिष्ट क्या रहा ? अपने शरीरकी सत्ता भी तो हम सवितोंके आधारपर ही मानते हैं । वह सविद्भिन्न नहीं है । दूसरे जीवोंकी सत्ताका एक मात्र प्रमाण दूसरे शरीरोंकी चेष्टाएँ हैं । पर यह दूसरे शरीर मेरे लिए सवितोंके सिवाय और क्या हैं ? तो फिर मेरे सिवाय दूसरे जीव, दूसरे चेतन, हैं—इसका भी कोई प्रमाण नहीं है । दर्शनका विद्यार्थी यह मानकर चला था कि उसके चित्तके बाहर विशाल जडचेत नात्मक जगद् है जिसका कुछ कुछ परिचय उसको अपने सवितोंके द्वारा मिल जाया करता है । मनन करनेसे ऐसा प्रतीत होता है कि सवितोंके बाहर इस विशाल बाह्य जगत्की कहीं सत्ता नहीं है । युष्मत् सिमिटकर चित्तके भीतर आ गया, उसका प्रतीयमान रूप मनोराज्य मान रह गया ।

सवितोंपर बहुत बड़ा शोक है । सवित् होते हैं यह तो निर्विवाद है पर उनमें नानात्व किस प्रकार होता है, इस विषयमें जिज्ञासा होती है । उनके नानात्वपर प्रतीयमान जगत्का नानात्व, युष्मत्की प्रतीति, निर्भर है ।

तीसरा अध्याय

आत्मा

दूसरे अध्यायके अन्तमें हम इस परिणामपर पहुँचे कि युष्मत् प्रपञ्च मनःप्रवृत्ति है। अब हमको जगत्के दूसरे अङ्ग अर्थात् अस्मत्के सम्बन्धमें विचार करना है।

अस्मत्के विषयमें विद्वानोंके अनेक प्रकारके मत हैं और इनमेंसे कई मत एक दूसरेके विरोधी हैं परन्तु इतना तो सभी मानते हैं कि अस्मत् चेतन, चेतनाविशिष्ट, है। चेतन होना ही अस्मत्का अस्मत्पन है। शतृत्व, द्रष्टा होनेकी सामर्थ्य, को चेतना कहते हैं। शतृत्वने साथ भोक्तृत्व और कर्तृत्व भी विधायित है। चेतनाकी सत्ता निर्विवाद है। जो वासनाओं, सङ्कल्पों, सधितोंका आस्पद है वह चेतन है, उसके इस आस्पद भावका नाम चेतना है। चेतनके कई नामोंमेंसे एक नाम आत्मा है। हम अब इसी नामसे काम लेंगे। इस प्रसङ्गमें जीव शब्द भी आता है। उसपर पीछे विचार होगा। आत्माके स्वरूपके सम्बन्धमें जो विभिन्न मत हैं उनमेंसे दो तीन विशेष महत्त्व रखते हैं। उनकी विवेचना करनेसे ही आत्मस्वरूप समझमें आ सकता है।

साधारण मनुष्यकी यह धारणा है कि वह चेतनायुक्त है। वह ऐसा मानता है कि उसका चेतनादा शरीरसे भिन्न है। उसके मृत् होजाने पर शरीर मृत होजाता है, उसमें शब्दादि सधिताके ग्रहण करनेकी, शीतोष्णकी अनुभूतिकी, रागद्वेषसे उद्विग्न होनेकी, सामर्थ्य नहीं रह जाती।

आत्मा 'मैं' है, और सब कुछ—वासना, सङ्कल्प, सवित्, प्रत्यक्ष, शरीर—'मेरा' है। 'मेरा' घटता बढ़ता रहता है, शरीर छोटेसे बड़ा होता है, उसका कभी-कभी अङ्गच्छेद हो जाता है ; जगत्में व्यवहारमें, शिक्षासे, मननसे शानमें वृद्धि होती है ; वयोभेदसे तथा बाहरी परिस्थितियोंके भेदसे वासनाओंके रूप बदलते रहते हैं ; जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्तिमें शरीर और चित्तकी अवस्था एक-सी नहीं रहती। परन्तु इन सब परिवर्तनोंके बीचमें 'मैं' ज्योंका त्यों रहता है, उसमें कोई वृद्धि, ह्रास या परिवर्तन नहीं होता। शरीरमें चाहे जहाँसे आया हो, शरीरको छोड़कर चाहे जहाँ जाता हो, पर जनतक रहता है तनतक रहामो बनकर रहता है। शरीर 'मेरा' शरीर है, चित्त 'मेरा' चित्त है, शरीर और चित्त दोनों 'मेरे' लिए हैं, 'मेरे' मोगके उपकरण हैं। यह 'मैं' क्या और कैसा है ?

१. देहात्मधादाधिकरण

हम मतका आशिक विचार हम इस खण्डके दूसरे अध्यायके भूत-धादाधिकरणमें कर आये हैं। इसके कई अवान्तर भेद हैं पर उन सबका निष्कर्ष यह है कि आत्मा देहका धर्म है। कोई यह कहता है कि देहकी एकीभूत जीवनक्रियाका नाम जीव है। मनुष्यके शरीरमें कई करोड़ छोटे जीवकोष हैं। प्रत्येक जीवकोष सत्यमूलका विन्दु है। सब कोष जीवित हैं। रक्तमेंसे छनकर उनके भीतर भोजन जाता है और इसी प्रकार छनकर मल निम्नल जाता है। जिस क्रियाके द्वारा कोष अपनेकी जीवित राखता है अर्थात् भोजन ग्रहण करता है, मलको विसर्जित करता है, ताप-मानको ठीक रखता है और साँस लेता है उसकी जीवनक्रिया या जीवन कह सकते हैं। इन सब जीवनव्यष्टियोंकी समष्टि समस्त शरीरका जीवन है। एक धानके छिलकेमें धीमी आग दमरमें नष्ट हो जाती है और

उसका तापमान भी बहुत कम होता है परन्तु छिलकोंके ढेरमें आग लगा देनेसे तापमान कई गुना बढ़ जाता है और आँच तथा चमक देर तक रहती है। यही सम्बन्ध कोपजीवन और देहजीवनमें है। देहजीवनसे हमको प्रकाशकी भाँति चेतना नामके धर्मकी उपलब्धि होती है। कोपोंके विखर जाने पर इसका लोप हो जाता है।

यदि यह सिद्धान्त ठीक है तो कोपोंके योगके पहिले आत्माका अभाय था इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि देह आत्माके भोग-सम्पादनका साधन है। पर देहकी बनावट बाँवोंके आकस्मिक ढेर जैसी नहीं है। प्रत्येक अवयव प्रत्येक दूसरे अवयवको ध्यानमें रखकर बना प्रतीत होता है। जब यद्य गर्भमें कलल रूपमें होता है तबसे ही यह बात स्पष्ट होने लगती है। देहका विकास किसी पूर्वनिश्चित आलेख्यके अनुसार होता-देख पड़ता है। हाथ, पाँव, मुँह, पेट, फेफड़े, हृदय, सुपुम्ना, मस्तिष्क, सब एक दूसरेके साथ-साथ बढ़ते हैं, सब इस प्रकार बने हैं कि एकको दूसरेकी अपेक्षा है। सभी शरीर अयुतसिद्धावयव सद्भात है। एक और बात है। इस सद्भातपर दृष्टि डालनेसे ही यह विदित हो जाता है कि भोगोपयोगी है। आँख-कान-नाक वस्तुकी सत्ता और उसके स्थानको जाननेके लिए, पाँव उसके पास तक जानेके लिए, हाथ उसे पकड़नेके लिए, पेट उसे पचानेके लिए, नाड़ियाँ इन्द्रियों और मांसपेशियोंके कामको एकतन्त्र करनेके लिए, रक्त सर्वत्र भोजन पहुँचानेके लिए—सब अवयव एक दूसरेके सहायक हैं और इस सहायताके फलस्वरूप भोगकी सिद्धि हो सकती है। परन्तु यह सब आयोजन किसके भोगके लिए है? प्रत्येक अवयवमें, प्रत्येक कोपमें, जो 'कुल' विद्यमान है, जो इन सबको एक सूत्रमें बाँधे हुए है, वह इनके वादका नहीं हो सकता, इनके योगका परिणाम भी नहीं हो सकता। जब बच्चेका शरीर सत्त्वमूलक छोटसा विन्दु था,

तब भी यह पदार्थ उसके साथ बीज रूपमें रहा होगा। वह बिन्दु भी जीवित था। वह माँके शरीरसे भोजन लेता था, मल छोड़ता था, छोटेसे बड़ा हुआ, उसकी इस प्रकार सन्तति हुई कि उसमेंसे टूटकर दो बिन्दु निकले, इसी प्रकार उन बिन्दुओंकी सन्तति परम्परा चली यहाँतक कि उन सरका समूह इस रूपमें आया कि उसे मनुष्यका शरीर कह सकें। उसमें चेतना थी, क्योंकि गरम ठण्डे स्थानोंका, प्रकाशका, उसपर प्रभाव पड़ सकता था। ज्यों ज्यों शरीरका विकास हुआ त्यों त्यों चेतनाका भी विकास हुआ। असत्से सत् नहीं होता। देहके प्रत्येक कोपमें जो जीवन है यह सत्यमूलके उस आदिबिन्दुके जीवनसे निम्नला है, इसी प्रकार देहमें इस समय जो चेतना है वह उसी चेतनाका विकसित रूप है जो उस बिन्दुमें थी। ऐसा माननेसे कि आत्मा—चेतन पदार्थ—देहके मूलरूपके साथ थी और उसीके भोगके अनुकूल देहका विकास होता है अवयवोंका विशेष प्रकारसे सम्बद्ध होना सुगमतासे समझमें आता है। जैसा चेतन है, जैसी उसकी वासनाएँ होनेवाली हैं और उनकी तृप्ति अर्थात् भोगका जैसा स्वरूप होनेवाला है, वैसा ही शरीर बनता है।

ऐसा माननेसे एक और अड़चन भी दूर होती है। यदि आत्माको जीवनका पर्याय माना जाय और वह कहा जाय कि कोपसमष्टिका सम्मिलित जीवन आत्मा है तो प्रश्न यह होगा कि कोपोंके जीवन एकमें मिलते कैसे हैं और उनमें यह 'मैं' की प्रतीति कैसे होती है? यदि किसी जगह बहुतसे मनुष्य एकत्र हों और मिलकर कोई काम कर रहे हों तब भी उनके चेतनाश नहीं मिलते। हम सुभीतेके लिए उनको बगै, पूग, कक्षा, सेना, समिति चाहे जो कहें परन्तु प्रत्येकका व्यक्तित्व अलग रहता है। जो समूहका निर्णय कहलाता है वह या तो प्रत्येक व्यक्तिका निर्णय होता है या बहुसंख्यकोंका, परन्तु उभय दशामें प्रत्येक व्यक्ति अपनी

जानता है। सब एक-सा ही काम करते मले ही देग पड़े परन्तु उस कामके पीछे प्रत्येकका पृथक् सङ्कल्प होता है। किसी भी दशामें सामूहिक चेतनका जन्म नहीं होता। अतः ऐसा माननेके लिए कोई आधार नहीं है कि कौनोंके मिलनेसे वह पदार्थ उत्पन्न हो जाता है जिसको आत्मा कहते हैं, जो अपनेको मैं कहकर व्यक्त करता है, जिमसे सङ्कल्प और वासनाओंसे प्रत्येक योग परिचालित हो रहा है।

देहात्मवादका एक रूप यह है कि चेतन देहका धर्म है। जिन प्रकार विशेष मानाओंमें गन्धक, हाइड्रोजन और आक्सिजनके परमाणुओंके मिलनेसे गन्धकका तेजाब नामक द्रव्यकी उत्पत्ति होती है जिसमें एक विशेष प्रकारका नया दाहक धर्म पाया जाता है उसी प्रकार विशेष मानाओंमें कार्बन, आक्सिजन, हाइड्रोजन, गन्धक, नाइट्रोजन और फास्फोरसके परमाणुओंके मिलनेसे एक विशेष अपूर्व धर्मकी अनुभूति होती है जिसे चेतना कहते हैं। पानमें जो अपूर्व स्वाद है वह पत्ते, चूने कत्थे और मुपारीमेंसे किसीमें नहीं है। यदि चेतना सत्त्व-मूलका ऐसा धर्म हो तो शरीर और चेतनाका साथ-साथ विकास होगा। यह भी हो सकता है कि अन्य मिश्र द्रव्योंकी भाँति रासायनिक प्रयोगशालामें सत्त्वमूल बनने लगे और उसमें चेतनाकी उपलब्धि हो।

यह मत पहिले मतकी कई कठिनाइयोंको तो दूर करता है परन्तु इससे भी सब अट्ठचनें समाप्त नहीं होतीं। गन्धकका तेजाब सब एकसा होता है। इसी प्रकार मानव सत्त्वमूल सब एकसा होना चाहिये, क्योंकि कार्बन, गन्धक आदिके परमाणु सब एकसे होते हैं। ऐसी दशामें मानव सत्त्वमूलमें एक ही प्रकारका धर्म होना चाहिये। सब शरीरोंका विकास भी एकही दङ्गसे होना चाहिये, सबमें चेतनाय भी एकसा होना चाहिये। पर ऐसा नहीं होता। शारीरिक भेदोंको जाने दीजिये, चैतन्य भेदोंको हो

जानिये । यह भेद अशक्त देश, काल, शिक्षा, संस्कृति, आर्थिक स्थिति, आदिके कारण होते हैं पर यह सब भेद मिलकर भी वासना और बुद्धि-वैपम्यको पूरा पूरा नहीं समझा सकते । किसीकी प्रवृत्ति वचनसे ही गणितज्ञ और होती है, किसीकी सज्जीतकी ओर, कोई विचारशील होता है, कोई युद्धप्रिय । शिक्षादिके मायामात्रमे इन प्रवृत्तियोंको बनानेका अवसर मिलता है या गंथा पड़ती है परन्तु प्रवृत्ति सदाजा होती है । लाख प्रयत्न करने पर भी निम्नमे प्रतिभा या दूरदर्शिता या सयमशीलताका सम्मिश्रण नहीं किया जा सकता । यदि चेतना सत्त्वमूलका धर्ममान होती तो यह वैपम्य न होना चाहिये था । सत्त्वमूल और चेतनाका साहचर्य्य देखकर तो ऐसा प्रतीत होता है कि आत्मा पहिलेसे थी । उगम वासनाएँ थीं, योग्यताएँ थीं पर वासनाआकी वृत्ति और योग्यताओंके उपयोगके अनुकूल साधनकी आवश्यकता थी । यह साधन सत्त्वमूलसे रना शरार होता है । जब जहाँ कहीं उसको सत्त्वमूल मिलता है उसमें प्रवेश कर जाती है । सत्त्वमूलका रनना और उसमें चेतनका प्रवेश युगपत् होते हैं । ऐसा माननेसे यह बात समझमें आ जाती है कि रासायनिक दृष्टिसे एकही प्रकारसे सत्त्वमूलमें जो चेतन पाये जाते हैं उनमें क्या न्यूनाधिक भेद होता है । यदि भेद बहुत हो तो सत्त्वमूल भी दूसरे प्रकारका होना चाहिये । यह बात वैज्ञानिक प्रयोगसे देख भी पड़ती है । पशु पक्षी कीट सबके शरीर सत्त्वमूलके ही बने हैं परन्तु इन सत्त्वमूलमें थोड़ा थोड़ा अन्तर होता है । एक प्राणीका सत्त्वमूल दूसरेसे नहा मिलता । जोषधियों और वन-स्पतियोंके शरीर भी सत्त्वमूलमे ही बने होते हैं । इससे यह अनुमान होता है कि उनमें भी कुछ न कुछ चेतना होती होगी ।

हम देखते हैं कि देहात्मवादसे काम नहा चलता । उसको माननेमें कई अडचन पड़ती हैं । इनपर विचार करने पर हमको विवश होकर यह

मानना पड़ता है कि आत्मा देहका धर्म नहीं है प्रत्युत उसकी स्वतन्त्र-सत्ता है जो देहसे योग होनेके पहिले भी थी ।

देहात्मवादके विषयमें एक और दृष्टिसे भी विचार हो सनता है । हम उसकी ओर द्वितीय अध्यायके भूतवादाधिकारणमें सङ्केत कर चुके हैं । वहाँ हमने जो कहा था उसका तात्पर्य यह है कि मौक्तिक होनेसे देह दृश्य है, अतः उसे द्रष्टाकी अपेक्षा होती है । द्रष्टाके पहिले दृश्य नहा हो सकता, अतः चेतनके पहिले देह नहीं हो सकती । फिर, देहकी सत्ता वहीं तक है जहाँ तक चेतन उसे सवित् रूपसे जानता है । देह चेतनपर अवलम्बित है अतः उसका कारण नहीं हो सकती । कुछ भूतवादी ऐसा नहीं मानते कि भूत चेतनपर अवलम्बित है । वह कहते हैं कि भूतमें दृश्य-योग्यता है, वह दृश्य हो सकता है, पर यह आवश्यक नहीं है कि नित्य दृश्य हो । यदि चेतनका सान्निध्य हुआ तो दृश्य हो जायगा, अपने स्वभावकी, अन्तःप्रेरणासे अनेक अवस्थाओंमें परिणत होता हुआ मूलभूत ऐसी अवस्थानो प्राप्त हुआ जिसमें उसमें चेतना धर्म उदय हुआ । उसी समय वह दृश्य होगया । चेतनाके आनेके बाद जो पदार्थ अब तक जड़ भूत था वह ज्ञाता और ज्ञेय दोनों होगया । फिर देह देहकी उस क्रमसे विकास हुआ जिसकी रूपरेखा टार्विन और उनके अनुयायियोंने बतायी है ।

भूत द्रव्य है अतः उसकी सत्ता चेतनापेक्षी ही है । इसको प्रमाणित करनेके लिए हमको पिछले अध्यायका सारा द्रव्याधिकारण यहाँ अवतरित करना होगा । यह प्रयास अनावश्यक है । सन्नितासे अलग न भूतरी सत्ता है न उस दिक्की, जिसमें अदृश्यावस्थामें भूतका रहना भूतवादी मानता है । जड़से चेतनकी उत्पत्ति भी बुद्धिग्राह्य नहीं है । परमाणुओंके योगसे सृष्टिों प्रकारके मिश्र द्रव्य बनते हैं और इन सभमें नये लिङ्ग

होते हैं। परन्तु इन सबमें एक समानता होती है : यह किसी-न-किसी इन्द्रियके विषय होते हैं। एकसे एक भिन्न रूप, रस, गन्ध, शब्द और स्पर्श उदय होते हैं पर यह सब इन्द्रियोंके विषय हैं। गन्धके तेजायमें जो दाहकता है वह न गन्धकमें प्रतीत होती है न हाइड्रोजनमें न आक्सीजनमें ; नमक का स्वाद न सोडियम धातुमें है न क्लोरीनमें ; मिट्टीके तेलकी दुर्गन्ध न कार्बनमें है न हाइड्रोजनमें न आक्सीजनमें। परन्तु यह सब धर्म नितान्त अपूर्व नहीं हैं। दाहकता, नमकीन स्वाद, दुर्गन्ध, स्पर्श, रस और गन्धके ही भेद हैं और यह ऐसे धर्म हैं जो गन्धकादि तत्त्वोंमें पहिलेसे दिद्यमान थे। परन्तु चेतना सचमुच अपूर्व है क्योंकि उसका सवित् नहीं होता। कोई ऐसी इन्द्रिय नहीं है जो चेतनाका ग्रहण करती हो। मैं किसी भूतसङ्घातकी चेष्टाओंको देखकर यह अनुमान मले ही कर दूँ कि इसके भीतर चेतना है यद्यपि ऐसे यन्त्र और रिलैने भी बनाये जा सकते हैं जो दूरसे चेतनयत् आचरण करते प्रतीत हों, परन्तु अनुमानके सिवाय चेतनको जाननेका कोई और साधन नहीं है। इस अनुमानका आधार यह है कि उस सङ्घातकी चेष्टाएँ मेरी चेष्टाओंके सदृश हैं और मैं अपनेको चेतन जानता हूँ। कहनेका तात्पर्य यह है कि चेतना इन्द्रियग्राह्य नहीं है। इसलिए यदि जब भूतमें चेतनाका उदय हुआ तो वस्तुतः असत् सत् हो गया जो अमान्य है। इसलिए यह नहीं माना जा सकता कि भूत अन्धेरी भौति टुटकर हुआ अकस्मात् चेतनाको प्राप्त कर बैठा।

दो शब्द विनासकके सम्बन्धमें कहना अप्रासङ्गिक न होगा। सत्त्वमूलमें चेतना कहाँसे आयी इस विषयमें डार्विनका कोई आग्रह नहीं है। उनके सिद्धान्तका सार यह है कि प्रत्येक जीवित पिण्डमें दो प्रवृत्तियों काम करती हैं। यह वह प्रवृत्तियाँ हैं जिनका उल्लेख हम पुस्तकके आरम्भमें

मानना पड़ता है कि आत्मा देहका धर्म नहीं है प्रत्युत उसकी स्वतन्त्र-सत्ता है जो देहसे योग होनेके पहिले भी थी ।

देहात्मवादके विषयमें एक और दृष्टिसे भी विचार हो सकता है । हम उसकी ओर द्वितीय अध्यायके भूतवादाधिकरणमें सङ्केत कर चुके हैं । वहाँ हमने जो कहा था उसका तात्पर्य यह है कि मौक्तिक होनेसे देह दृश्य है, अतः उसे द्रष्टाकी अपेक्षा होती है । द्रष्टाके पहिले दृश्य नहीं हो सकता, अतः चेतनके पहिले देह नहीं हो सकती । फिर, देहकी सत्ता वहीं तक है जहाँ तक चेतन उसे सचित् रूपसे जानता है । देह चेतनपर अवलम्बित है अतः उसका कारण नहीं हो सकती । कुछ भूतवादी ऐसा नहीं मानते कि भूत चेतनपर अवलम्बित है । वह कहते हैं कि भूतमें दृश्य-योग्यता है, वह दृश्य हो सकता है, पर यह आवश्यक नहीं है कि नित्य दृश्य हो । यदि चेतनका साक्षिण्य हुआ तो दृश्य हो जायगा, अपने स्वभावकी अन्तःप्रेरणासे अनेक अवस्थाओंमें परिणत होता हुआ मूलभूत ऐसी अवस्थाको प्राप्त हुआ जिसमें उसमें चेतना धर्म उदय हुआ । उसी समय वह दृश्य होगया । चेतनाके आनेके बाद जो पदार्थ अब तक जड़ भूत था वह ज्ञाता और ज्ञेय दोनों होगया । फिर देह-देहीका उस क्रमसे विकास हुआ जिसकी रूपरेखा डार्विन और उनके अनुयायियोंने बतायी है ।

भूत द्रव्य है अतः उसकी सत्ता चेतनापेक्षी ही है । इसको प्रमाणित करनेके लिए हमको पिछले अध्यायका सारा द्रव्याधिकरण यहाँ अवतरित करना होगा । यह प्रयास अनावश्यक है । सवितोंसे अलग न भूतसे सत्ता है न उस दिक्की, जिसमें अदृश्यावस्थामें भूतका रहना भूतवादी मानता है । जड़से चेतनकी उत्पत्ति भी बुद्धिग्राह्य नहीं है । परमाणुओंके योगसे सदृशों प्रकारके मिश्र द्रव्य बनते हैं और इन सबमें नये लिङ्ग

होते हैं। परन्तु इन सगमें एक समानता होती है : यह किसी-न-किसी इन्द्रियके विषय होते हैं। एकसे एक भिन्न रूप, रस, गन्ध, शब्द और स्पर्श उदय होते हैं पर यह सब इन्द्रियोंके विषय हैं। गन्धके तेजायमें जो दाहकता है वह न गन्धकमें प्रतीत होती है न हाइड्रोजनमें न आक्सिजनमें ; नमकना स्वाद न सोडियम धातुमें है न झोरीनमें ; मिट्टीके तेलकी दुर्गन्ध न कार्बनमें है न हाइड्रोजनमें न आक्सिजनमें। परन्तु यह सब धर्म नितान्त अपूर्व नहीं हैं। दाहकता, नमकीन स्वाद, दुर्गन्ध, स्पर्श, रस और गन्धके ही भेद हैं और यह ऐसे धर्म हैं जो गन्धनादि तत्त्वोंमें पहिलेसे विद्यमान थे। परन्तु चेतना सचमुच अपूर्व है क्योंकि उसका सवित् नहीं होता। कोई ऐसी इन्द्रिय नहीं है जो चेतनाका ग्रहण करती हो। मैं किसी भूतसङ्घातकी चेष्टाओंको देखकर यह अनुमान भले ही करूँ कि इसके भीतर चेतना है यद्यपि ऐसे यन्त्र और खिलौने भी बनाये जा सकते हैं जो दूरसे चेतनयत् आचरण करते प्रतीत हों, परन्तु अनुमानके सिवाय चेतनको जाननेका कोई और साधन नहीं है। इस अनुमानका आधार यह है कि उस सङ्घातकी चेष्टाएँ मेरी चेष्टाओंके सदृश हैं और मैं अपनेको चेतन जानता हूँ। कहनेका तात्पर्य यह है कि चेतना इन्द्रियग्राह्य नहीं है। इसलिए यदि जड भूतमें चेतनाका उदय हुआ तो वस्तुतः असत् सत् हो गया जो अमान्य है। इसलिए यह नहीं माना जा सकता कि भूत अन्धेकी भाँति छुटकता हुआ अकस्मात् चेतनाको प्राप्त कर बैठा।

दो शब्द विकासक्रमके सम्बन्धमें कहना अप्रासङ्गिक न होगा। सत्त्वमूलमें चेतना कहाँसे आयी इस विषयमें डार्विनका कोई आग्रह नहीं है। उनके सिद्धान्तका सार यह है कि प्रत्येक जीवित पिण्डमें दो प्रवृत्तियाँ काम करती हैं। यह वह प्रवृत्तियाँ हैं जिनका उल्लेख हम पुस्तकके आरम्भमें

अर्थ और कामके नामसे कर आये हैं : मैं न मरूँ और सन्तति छोड़ जाऊँ । छोटे प्राणी अपनी प्रवृत्तियोंको पहिचानते न होंगे पर उनकी चेष्टाओंसे प्रवृत्तियोंका होना जाना जा सकता है । भीतरमें इन प्रवृत्तियोंकी प्रेरणा, बाहरसे भोजनादि परिस्थितियोंका निरन्तर प्रहार—इन दोनों दिशाओंसे आनेवाले प्रभावोंके कारण शरीरोंका और उनके साथ साथ चेतनका विकास होता है । विकासक्रम सत्त्वमूलके बूँद जैसे प्राणियोंसे आरम्भ हुआ और इस समय मनुष्यतरफ पहुँचा है । आगे कहाँ जायगा यह नहीं कहा जा सकता । हमको इस मतसे कोई विरोध नहीं है परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि इसको माननेवाले बाहरी परिस्थितियोंको कुछ अनुचित महत्त्व देते हैं । परिस्थितियोंके थोड़े-बड़े अर्द्ध-सुत चेतनको जगानेका काम करते हैं । यह नयी परिस्थितिके अनुकूल व्यवहार करना चाहता है, पुराने ढङ्गके व्यवहारसे तृप्ति नहीं होती, भोग अपूर्ण रह जाता है या प्राप्त ही नहीं होता । इस अवस्थामें मृत्यु और सन्तानोच्छेदसे बचनेके लिए चेतनकी भोयी शक्तियों जागती हैं, वह नयी परिस्थितिसे अनुसार काम करनेमें सक्षम हो जाता है । अतएव ऐसा नहीं हो पाता तबतक बेचैनी रहती है । इस मतसे टार्विनवादमें थोड़ासा समोधन हो जाता है परन्तु प्राणिविकासक्रम सम्यग्धी कई बातें अधिक सुगमतासे समझम आ जाती हैं । इसमें यदि कोई नूतनता है तो इतनी कि एक तो चेतनमें आरम्भसे ही बीजरूपसे वह सभी योग्यताएँ मानी जाती हैं जो लार्वा चरणमें विकसित हुई हैं, दूसरे चेतनको सक्रिय माना जाता है । यह परिस्थितिको ग्रहण करने और तदनुकूल व्यवहार करनेके लिए स्वयं भीतरसे जोर लगाता है क्योंकि उसको निरन्तर भोग चाहिये । यह सक्रियता चेतनमें तभी पायी जा सकती है जब वह शरीरका धर्ममान न हो, चरन् अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखता हो ।

देहात्मवादीका एक तर्क और रह गया है। शरीरका प्रभाव चेतन-पर पड़ता है यह विवादका विषय नहीं हो सकता। कम या धुरा भोजन मिलनेसे, किसी अङ्गमें व्यथा होनेसे, चेतनमें भी परिवर्तन होता है। नाडि सस्थानको चोट लगनेसे इन्द्रियव्याधात होता है, बुद्धि दुर्बल पड़ जाती है, मनुष्य पागल हो जाता है। इससे यह अनुमान होता है कि चेतन देहका धर्म है। इसके उत्तरमें यह कहा जा सकता है कि यह अनुमान ठीक नहीं है। इन सत्र दशाओंमें चेतना बनी रहती है परन्तु जिन साधनामें वह काम लेती है वह बिगड़ जाते हैं। इसलिए यथार्थ सचिन् नहा होते, अभ्यसनाय नहीं होता, प्रत्यक्ष नहीं होता। इसीलिए यथास्थिति निर्णय नहा हो सकता, तर्क नहीं हो सकता, सङ्कल्प नहा हो सकता, जो सङ्कल्प होता है वह कार्यान्वित नहीं होता। नाडि सस्थानके बिगड़ जानेमें गहरी आकृति तो दूसरे मनुष्योंके समान रहती है परन्तु चेतन अपनेको जिस परिस्थितिमें पाता है वह दूसरे लोगोंसे भिन्न है। उसको दूसरे प्रकारके अनुभव होते हैं। अपनी परिस्थितिके अनुसार चेतन योग्यताओं, शक्तियों, को दिखलाता है, शायको अपनेमें खींच लेता है क्योंकि उनका उपयोग नहा है। इसलिए वह दूसरे मनुष्योंकी भाँति आचरण नहीं करता। हमारे लिए यह पागल है परन्तु अपने लिए उसका आचरण ठीक है। चेतना शरीरका धर्म नहीं है, शरीरके कारण उदय नहा होती परन्तु चेतन अपने उपयुक्त शरीरमें जन्म लेता है और, यदि जन्म लेनेके बाद शरीरमें कोई विकार आ जाता है तो, अपनी अभिव्यक्ति तदनुसार कर लेनेका प्रयत्न करता है।

२. प्रज्ञानात्मवादाधिकरण

आत्माके स्वरूपके सम्बन्धमें दूसरी महत्वपूर्ण विचारधाराको प्रज्ञानात्मवाद कह सकते हैं। प्राचीन ग्रन्थोंमें इसको विशानवाद कहा गया है

परन्तु आजकल विज्ञान शब्द गणित, ज्योतिष, रसायन जैसी विद्याओंके लिए प्रयुक्त होता है इसलिए मैं विज्ञानकी जगह प्रज्ञान शब्दसे काम ले रहा हूँ। किसी क्षण-विशेषमें चित्तका जो रूप होता है उसे प्रज्ञान कहते हैं। प्रज्ञानात्मनादी कहता है कि आत्मा प्रज्ञान ही है।

चित्तकी अवस्था या रूपके कई अङ्ग होते हैं। उसका एक अङ्ग तो ज्ञान है। कभी ज्ञान प्रमाके रूपमें रहता है, कभी विपर्ययके, कभी विकल्पके और कभी स्मृतिके। ज्ञान अकेला नहीं होता। उसके साथ राग या द्वेषके रूपमें इच्छा या वासना भी लगी रहती है और वासनाकी वृत्ति, भोग, के लिए मिया भी रहती है। जिसमें ज्ञानाश प्रधान होता है उस अवस्थाको प्रमाणवृत्ति, इच्छाशक्ति की प्रधानताकी अवस्थाको रसवृत्ति और मियाशक्तिकी प्रधानताको सङ्कल्पवृत्ति कहते हैं। हम क्षणकी परिभाषा प्रथम खण्डके कालाधिकरणमें दे आये हैं। उससे स्पष्ट है कि कोई प्रज्ञान एक क्षणसे अधिक नहीं ठहर सकता। उसका स्थान दूसरा प्रज्ञान लेता है। इस प्रकार प्रज्ञानोंका प्रवाह जारी रहता है। दो प्रज्ञानोंमें ज्ञेयभेद, अर्थात् ज्ञानके विषयमें भेद, वासनाभेद और सङ्कल्पभेद हो सकता है। दो प्रज्ञानोंमें बहुत कुछ तुल्यरूपता हो सकती है परन्तु अनन्यरूपता नहीं हो सकती। थोड़ा थोड़ा भेद बराबर रहता है। इसीलिए चित्त परिवर्तनशील कहा जाता है। प्रज्ञानोंके क्षणस्थायित्वको लक्ष्य करके प्रज्ञानात्मवादको क्षणिक विज्ञानवाद भी कहते थे।

साधारण मनुष्यको ऐसा प्रतीत होता है कि उसके चेतनाशरीर दो भाग हैं, एक आत्मा और दूसरा चित्त। आत्माका जिस प्रकार शरीरपर स्वामित्व है उसी प्रकार चित्तपर भी, इसीलिए 'मेरा शरीर'की भाँति 'मेरा चित्त' प्रयोग भी किया जाता है। वह शरीरकी भाँति चित्तसे भी काम लेती है। चित्तकी अवस्थाएँ बदलती रहती हैं, आत्मा अविज्ञानी है।

वह चित्तकी अस्थायीता की साक्षी है, प्रत्येक अनुभूतिके साथ 'मैं' लगा रहता है। एन्ही साथ विषय और वृत्ति दोनोंका ज्ञान होता है। गऊका प्रत्यक्ष होना चित्तकी प्रमाणवृत्तिका एक निदर्शन है परन्तु जिस समय गऊका प्रत्यक्ष होता है उस समय दो बातें एक साथ होती हैं : गऊ देखी जाती है और यह बात जानी जाती है कि गऊ देखी जा रही है। इस बातको हम या कहते हैं 'मैं गऊको देख रहा हूँ'। यह 'मैं', यह गऊके ज्ञानको जाननेवाला, यह ज्ञानका ज्ञाता, यह चित्तका साक्षी, आत्मा है।

प्रज्ञानात्मवादी कहता है कि आत्माका चित्तसे पृथक् मानना भ्रम है। 'मेरा' चित्त कहना आत्माके पृथक् अस्तित्वका प्रमाण नहीं है, भाषाकी अयोग्यताका परिणाम है। 'मैं' 'का' जैसे विभक्तिप्रत्यय नारनोंके प्रतीक हैं। 'मेरा घर', 'परम कपड़ा' वस्तुपरक हैं। इनसे यह बोध होता है कि मैं, जो घरसे अलग वस्तु हूँ, घरका स्वामी हूँ, कपड़ा जो घरसे अलग वस्तु है, घरके भीतर है। परन्तु जब मैं कहता हूँ 'चित्तके सवित्', 'चित्तमें विचार' तो यह तात्पर्य नहीं है कि सवित् और विचार चित्तसे अलग हैं। यह प्रयोग वैसे ही है जैसे 'घरमें कमरे'। घर कमरोंसे अलग वस्तु नहीं है। इसी प्रकार 'मेरा चित्त' यह नहीं सिद्ध करता कि 'मैं' चित्तसे पृथक् वस्तु है। यह भाषाका दोष है कि वह हमको दो अर्थोंमें एक ही प्रकारका प्रयोग करनेपर विवश करती है। यह भी कह सकते हैं कि दोष भाषाका नहीं, हमारा है ; हमारी धारणा भ्रान्त है इसलिए भाषाका अयोग्य प्रयोग करते हैं। वस्तुतः बात भी यही है। परन्तु 'मैं' और चित्तके बीचमें सम्बन्धसूचक विभक्तिका बराबर आना भ्रान्तिको और पुष्ट करता जाता है।

पुरानी धारणाओं और भाषाके प्रयोगोंको छोड़कर अपने प्रश्नोंपर ध्यान देनेसे 'मैं' का पता नहीं चलता। मैं पुस्तक पढ़ रहा हूँ, मैं मैरवी

सुन रहा हूँ, मैं पूरी खा रहा हूँ तो कहनेके दङ्ग है। इन अनुभूतियोंको यों व्यक्त करना अधिक उचित है 'पुस्तक पढ़ी जा रही है', 'वह स्वरसमूह जिसे भैरवी कहते हैं सुना जा रहा है', 'वह रससमूह जिसे पूरी कहते हैं आस्वादित हो रहा है'। प्रश्नानोंसे प्रथक् अकेल 'म' की कभी अनुभूति नहीं होती। जिस प्रकार सवितोके आधारपर बुद्धि वस्तुओंका निर्माण करती है उसी प्रकार 'किसको सवितृ हो रहे है?' इस प्रश्नके उत्तरमें उनके साक्षीकी कल्पना करती है। ऐसा मान लेती है कि जिस प्रकार तागेपर फूल गुँथे होते हैं उसी प्रकार सब प्रश्नानोंमें एक अपरिवर्तनशील आत्मा अनुस्यूत रहती है। उसीको प्रज्ञान होते हैं। बिरतरे हुए फूल एक दूसरेसे मिल सकते हैं पर एक माला दूसरीसे व्यभिचरित नहा हो सकती। इसी प्रकार एक आत्माके साथ बँधे हुए प्रज्ञान दूसरी आत्माके साथ बँधे प्रज्ञानसे अलग रहते हैं। दो चित्त कभी टकरा नहीं सकते। बुद्धिहीन यह कल्पना अवस्तु है। जलकी बूँदोंके प्रवाहसे अलग नदीका कोई अस्तित्व नहीं है। बूँदोंका अविच्छिन्न प्रवाह ही नदीको एकता, एक-रूपता, प्रदान करता है। पानीमें यदि कड़ूरी पेंकी जाय तो लहर उठती है। ऐसा प्रतीत होता है कि लहर उस स्थानसे आरम्भ होकर किनारे तक चली आती है। परन्तु वस्तुतः क्या आता है? यह सरल वैज्ञानिक प्रयोगे स्पष्ट हो जाता है कि पानीकी कोई बूँद किनारे तक नहीं आती। प्रत्येक बूँद थोड़ा-सा ऊपर नीचे हिलती है और अपनी गति अपने पड़ोसकी बूँदको देकर शान्त हो जाती है। कड़ूरी पेंकनेके बाद किसी भी क्षणमें कुछ बूँदें शान्त हो चुकी होती हैं, कुछ शान्त होनेवाली होती हैं, कुछ पूरी उठी हुई हैं, कुछ आधी। इन सबको मिलानेसे लहरकी आवृत्ति बन जाती है। ज्यों ज्यों एकके बाद दूसरी बूँदमें ऊपर नीचेवाली गति आती है त्यों त्यों लहर आगे-गे बढ़ती प्रतीत होती है। लहर वह बुद्धि-

निर्माण है जो अलग अलग बूंदोंकी गतियोंको मिलाता है। इसी प्रकार



शान्त होनेके पहिले एक प्रज्ञान अपने सस्कार परवर्ता अर्थात् उदीयमान प्रज्ञानको दे जाता है। इस प्रकार पिछले अनुभवनष्ट नहीं होने पाते और स्मृति सम्भव होती है। यहाँ तक तो प्रज्ञानोंमें सम्यन्ध है परन्तु जिसप्रकार जलमें लहर कल्पित है उसी प्रकार सारे प्रज्ञानोंको एकमें बाँधनेवाली आत्मा कल्पित है, बुद्धिनिर्माण है। अलातचक्र, आतिशबाजीकी चर्या, को जलाइये, वह घूमने लगती है। हम यह जानते हैं कि उसका जलता सिरा ठहरता नहीं, बरकर घूमता रहता है। परन्तु जगतक आँखमें उसका एक जगहसे पड़ा हुआ प्रतिबिम्ब मिटे तबतक दूसरा प्रतिबिम्ब आ पड़ता है। इस प्रकार नया प्रतिबिम्ब पुराने प्रतिबिम्बके सस्कारसे मिलता जाता है, इसलिए हमको प्रकाशका गोला देग्य पड़ता है। यदि चर्याकी गति धीमी हो और एक प्रतिबिम्बके मिटने पर दूसरा बने तो गोलेकी भ्रान्ति न हो। ठीक इसी भाँति अविच्छिन्न गतिसे प्रज्ञान आते रहते हैं। एकके सस्कार दूसरेमें मिलते जाते हैं। कहीं तार नहीं टूटने पाता। इसलिए हमको एक अखण्ड आत्माकी प्रतीति होती है। इन बातोंसे ऐसा अनुमान होता है कि चित्त ही आत्मा है। प्रज्ञानोंके प्रवाहका नाम चित्त है इसलिए यह स्पष्ट है कि आत्मा प्रज्ञान स्वरूप, अतः शक्ति, प्रतिक्षण उदय और शान्त होनेवाला पदार्थ है।

आत्माको चित्तसे अलग करना मुकर नहीं है। बहुतसे विद्वान् भी ऐसा करनेमें अपनेको असमर्थ पाते हैं। जैसा कि प्रज्ञानात्मवादी

कहता है जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्तिमें किसी न किसी रूपमें चित्त काम करता रहता है और चित्तविरहित चेतनाका कहीं पता नहीं लगता । यदि चेतनको आत्मा नामसे पुकारना ही है तो यही प्रतीत होता है कि चित्त ही आत्मा है ।

परन्तु गम्भीर मनन करनेसे ऐसा माननेमें शङ्का खड़ी होती है । मैं किनारे लड़ा देर रहा हूँ कि एकके बाद बराबर दूसरी बूँद चली जा रही है । बूँदोंके बीचमें कोई व्ययधान नहीं है परन्तु प्रत्येक बूँद अकेली, स्वतन्त्र है । प्रवाह किसी एक बूँदका धर्म नहीं है । मैं बूँदोंके अपने सामनेसे आ आकर हट जानेको प्रवाह और बूँदोंके समूहको नदी कहता हूँ । प्रवाह और नदी देखनेवालेके लिए हैं, बूँदोंके लिए नहीं । इसी प्रकार लहर भी मेरे लिए है । प्रत्येक बूँद हिलकर ठहर जाती है । वह अपने पड़ोसीको अपनी गति दे देती है परन्तु अन्तरित होनेके बाद गति पड़ोसीकी हो जाती है । सत्र गतिशील बूँदोंको मिलाना और उनको एक सम्यग्द सहकरने रूपमें देखना मेरा काम है । चर्योंमें प्रकाशका घेरा जलती हुई नोकको नहीं चरन् देखनेवालेको प्रतीत होता है । इसी प्रकार प्रश्नोंके लिए भी साक्षी चाहिये, प्रत्येक प्रश्न आता है और चला जाता है । वह पूर्ववर्ता प्रश्नानके सत्कारोंका दायभागी तो है पर वह सत्कार उसके अविमाज्य अङ्ग होगये होते हैं । यदि ऐसा न हो और पुराना सत्कार अपने पुराने व्यक्तित्वका कुछ भी अद्य पृथक् रखे तो एक क्षणमें दो प्रश्न हो जायँ, जो अनुभव और क्षणकी परिमापाके विपरीत हैं । ऐसी दशामें यदि प्रश्न चेतन होते हैं तो प्रत्येक प्रश्न अपने विषयको जान सकता है और, यदि स्वानुभूति भी चेतनका लक्षण है तो, अपनेका जान सकता है । परन्तु प्रवाह किसी एक प्रश्नका धर्म नहीं है । सम्यग्ध, एकयुगता, किसी एक प्रश्नका धर्म नहीं हो सक्ता । जिस

प्रकार धारा, लहर, प्रकाशका गोला साक्षीकी अपेक्षा करते हैं उसी प्रकार प्रज्ञानोंकी धारा, चित्तप्रवाह, प्रज्ञानोंके परस्पर सम्बन्ध, को भी ऐसे साक्षीकी अपेक्षा है जो उनसे भिन्न हो । प्रज्ञानके चेतन होनेके पक्षमें यह उदाहरण दिया जाता है कि जिस प्रकार दीपककी लौ अन्य वस्तुओंके साथ साथ अपने स्वरूपको भी प्रकाशित करती है उसी प्रकार प्रज्ञान वस्तुओंके साथ साथ अपने स्वरूपको भी जानता है । इस उदाहरणमें उपमानको ठीक ठीक समझना चाहिये । जब दीपक नहीं जल रहा था तब भी वस्तुएँ थीं पर उनके रूप छिपे थे । दीपकने उन्हें दिखला दिया । परन्तु क्या जलनेके पहिले लौका भी कोई छिपा रूप था जो जलने पर प्रकट हो गया है ? जलनेके पहिले तो लौ थी ही नहीं । अतः इस उपमाका इतनाही तात्पर्य है कि प्रज्ञान अपने विषयका द्रष्टा है और अपनी क्षणिक सत्ताका द्रष्टा है, उस क्षणके पहलेका ज्ञान उसको नहीं हो सकता । दीपक बुझे हुए दीपकोंका प्रकाशक नहीं हो सकता । प्रज्ञान अतीत प्रज्ञानोंका साक्षी नहीं हो सकता । इससे भी यह प्रतीत होता है कि चित्तकी अवस्थाओंका साक्षी स्वयं चित्त नहीं हो सकता । चेतन आत्मा 'मैं' उससे पृथक् है । उसके सामने चित्तके परिवर्तनोंका नाटक होता रहता है । चित्त उसके लिए शरीरकी भाँति उपस्तर है । शरीरकी चेष्टाओंकी भाँति चित्तका व्यापार भी न तो निरर्थक होता है न स्वार्थपरक । चित्त केवल निश्चेष्ट दर्पणकी भाँति विषयोंको प्रतिबिम्बित करके नहीं रह जाता वरन् उनमें सम्बन्ध ड़ेंदता है, उनकी भोगोपयोगी बनानेका प्रयत्न करता है । इससे भी ऐसा अनुमान होता है कि भोक्ता चित्तसे पृथक् है । इसी प्रकार विचार करनेसे यह भी विदित हो जायगा कि कर्ता भी चित्तसे भिन्न पदार्थ है । इससे यह स्पष्ट है कि ज्ञाता-भोक्ता-कर्ता अर्थात् चेतन जिसे आत्मा कहते हैं प्रज्ञानस्वरूप नहीं है ।

प्रज्ञान बदलते रहते हैं। उनमें विषयवैषम्य तो होता ही है, अतीत प्रज्ञानोंके सत्कारोंके मिलनेसे उत्तरवत्ता प्रज्ञानोंकी गहिराई बढ़ती जाती है। बालक और वृद्धके प्रज्ञानोंमें बड़ा अन्तर होता है, उसी वस्तुके सामने दोनोंको दो प्रकारके प्रत्यक्ष होते हैं। परन्तु 'मैं' नहीं बदलता, न घटता है न बढ़ता है। वह अपने प्रज्ञानोंकी घटती बढ़तीको जानता रहता है। इससे भी यह अनुमान होता है कि वह प्रज्ञानोसे अलग है।

हमने पिछले अधिष्ठरणमें पागल्पनके सम्बन्धमें विचार किया था। ऐसी दशाओंमें चित्तके व्यापारमें अन्तर पड़े जाता है, वह अशत सो सा जाता है परन्तु चेतना—ज्ञातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व—बनी रहती है। उसमें कमी नहीं पड़ती। यह होता है कि उसका क्षेत्र पूर्ववत् नहीं रहता। इससे भी यह अनुमान होता है कि आत्मा चित्तसे भिन्न है। चित्त उसका उपकरण है। आत्माको चित्तसे काम लेना पड़ता है, इसलिए उसकी योग्यताकी अभिव्यक्ति चित्तके अनुरूप होती है परन्तु वह स्वयं चित्त नहीं है।

यह आशेष ठीक नहीं है कि हमको आत्माकी अनुभूति नहीं होती। चित्तके व्यापारोंमें ज्ञातृत्व, भोक्तृत्व और कर्तृत्वकी झलक रहती है, चित्त बराबर चेतनसे प्रतिबिम्बित रहता है। इसलिए चित्तके प्रत्येक व्यापारमें आत्मानुभूति होती रहती है। शुद्ध आत्माकी अनुभूतिरी माँगका तात्पर्य है कि ऐसी अनुभूति हो जिसमें आत्मा चित्तसे काम न ले रही हो अर्थात् उसने अपनी तीनों शक्तियोंको पूर्णतया अपनेमें खींच लिया हो। ऐसा अनुभव जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्तिमें नहीं हो सकता। प्रगाढ निद्रामें भी हल्की सी शानवृत्ति रहती है। प्रज्ञानोंके पीछे जिस 'मैं' की प्रतीति होती है वह बुद्धिनिर्माण नहीं है।

३. जीवाधिकरण

अभी तक हम आत्मा और चेतन शब्दोंका प्रयोग इस प्रकार करते आये हैं कि यह एक दूसरेके पर्यायसे प्रतीत होते हैं परन्तु पिछले दोनों अधिकरणोंमें जो विमर्श हुआ है उसके फलस्वरूप अब इन दोनोंके वाच्यार्थका भेद समझमें आ सकता है। पिछले अधिकरणके अन्तिम परिच्छेदमें दिखलाया गया है कि चित्तम बसकर आत्माका प्रतिनिधित्व पड़ता रहता है। चेतनने बिना शरीर रह सकता है परन्तु चेतनाधिरहित चित्त नहीं रह सकता। चित्तको सदैव चेतनाका आश्रय चाहिये। जिसको हम चेतन कहते आये हैं वह आत्मायुक्त चित्त अथवा चित्तयुक्त आत्मा है। जिस प्रकार चेतनाके बिना चित्त नहीं रह सकता उसी प्रकार चित्तके बिना आत्माकी शक्तिय, मोक्षत्व और कर्तृत्व सामर्थ्य काम नहीं कर सकती। आत्मा तभी तक शाता, मोक्षा और कर्ता है जब तक उसका चित्तके साथ योग है। जो शाता, मोक्षा और कर्ता होता है उसीको चेतन कहते हैं। भोग और कर्म ज्ञानके अधीन होते हैं इसलिए शक्तत्वका विशेष महत्त्व दिया जाता है और नहुधा यह कहा जाता है कि जो शाता होता है वह चेतन होता है। चूँकि शाता होना ज्ञानके साधन, अर्थात् चित्तके साथ योग होनेपर निर्भर है इसलिए आत्मा उसी दशामें चेतन हो सकती है जब उसका चित्तके साथ योग होता है। चित्तयुक्त आत्मा, चेतन आत्मा, को जीव या जीवात्मा कहते हैं।

४. पुनर्जन्माधिकरण

अब तकके मननमें इस बातपर बार-बार जोर देना पड़ा है कि सच चेतन एकसे नहीं है, जीव जीवमें भेद है। भेद इस बातमें है कि सच चित्त एसे नहीं है, चित्तोंकी योग्यताओं, उनकी सहज वासनाओं, में भेद है।

इसलिए एक ही परिस्थितिमें दो व्यक्तियोंका जान, भोग और कर्म एकसा नहीं होता । यह भेद पुनर्जन्म सिद्धान्तको माननेसे समझमें आ सकता है ।

अपने आयुकालमें मनुष्यको सहस्रों अनुभूतियाँ होती हैं । प्रत्येक प्रज्ञान नष्ट होजाता है परन्तु उसका प्रभाव उत्तरवर्ती प्रज्ञानपर पड़ता है । इस प्रकार एक प्रज्ञानसे दूसरे प्रज्ञानको जो प्राप्त होता है उसे संस्कार कहते हैं । प्रज्ञानोंका खोप हो जाता है परन्तु संस्कार रह जाते हैं । इनमेंसे कुछको तो हम स्मृतिके द्वारा पुनः जगा सकते हैं परन्तु अधिकांश इतने नीचे दब जाते हैं कि यह फिर सामने नहीं आते । फिर भी चित्तपर उनका प्रभाव पड़ता रहता है । इस प्रकार अपने जीवनकालमें जीव बहुतसे नये संस्कार बटोर लेता है । 'सब जीव एकसी परिस्थितिमें नहीं पड़ते, इसलिए सबकी अनुभूतियाँ एकसी नहीं होतीं, संस्कार एकसे नहीं होते । संस्कारोंका चित्तपर प्रभाव पड़ता है इसलिए यदि जन्मकालमें दो चित्त एकसे रहे हों तब भी मरण-कालतक पहुँचते-पहुँचते उनमें अन्तर पड़ जायगा । हमने यहाँ अनुभूति शब्दका व्यापक अर्थमें प्रयोग किया है । उसके अन्तर्भूत जीवके ऊपर बाह्य जगत्की क्रिया और बाह्य जगत्पर जीवकी प्रतिक्रिया, दोनों, हैं । उभयतः उसके संस्कारोंके सञ्चित कोशमें वृद्धि होती रहती है ।

शरीर जीवके भोगका साधन है परन्तु यह सयिष्णु है, बहुत दिनों तक काम नहीं देता । परन्तु भोगकी आवश्यकता तो बनी रहती है । इसलिए जीव एक शरीरके बेकाम हो जाने पर शरीरान्तरमें जाता है । इस नये शरीरमें भी वह पुराने संस्कारोंका भण्डार साथ लाता है इसीलिए सब चित्त एकसे नहीं होते । यदि दो जीव किसी एकही जातिके शरीरमें हैं तो यह तो स्पष्ट है कि उनके चित्तोंमें बहुत कुछ सादृश्य है परन्तु इस सादृश्यके पीछे पिछले शरीरोंमें सञ्चित किये हुए संस्कारोंके वैषम्य

भी हैं। इसीलिए वासनादिमें भी भेद होता है। दो मनुष्यों, दो कुत्तों, दो गिद्धों, दो गुर्रोंके व्यवहार कदापि पूर्णतया एकसे नहीं हो सकते। जगत् अनादि है इसलिए जीवके असंख्य शरीर हो चुके हैं। जगत् अनन्त है इसलिए असंख्य शरीर होंगे।

हमारे कामके लिए इतना निरूपण पर्याप्त है पर यह पूर्ण नहीं है। पुनर्जन्म सिद्धान्त उस कर्मसिद्धान्तका अङ्ग है जिसकी ओर हमने इस खण्डके दूसरे अध्यायके ईश्वराधिकरणमें सूत्रित किया था। सब जीव एक ही योग्यता लेकर तो नहीं ही आते, उनके भोगप्राप्तिके अवसरोंमें जन्मते ही वैषम्य होता है। कोई स्वस्थ होता है कोई रोगी, कोई सम्पन्न और सस्रुत घरमें जन्म लेता है कोई दरिद्र और अशिक्षित घरमें, कोई दीर्घायु होता है कोई अल्पायु, कोई मनुष्य होकर भी रोकर दिन भरता है कोई हँसते-खेलते सुखेका जीवन गिताता है। कर्म सिद्धान्त इस वैषम्यको समझनेमें सहायता देता है।

५. आत्मसाक्षात्काराधिकरण

जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्तिमें तो चित्तपरिणाम होते रहते हैं, आत्मा की तीनों योग्यताएँ न्यूनाधिक काम करती रहती हैं परन्तु एक ऐसी अवस्था होती है जिसमें चित्तका निरोध हो जाता है। इसको तुरीया अवस्था कहते हैं। यह अविज्ञात समाधि ही दूसरा नाम है।

योगाभ्यासके आरम्भमें ही तुरीयावस्था नहीं आती। प्रथमकल्पिक साधकका चित्त विक्षिप्त रहता है और उसकी अवस्था जाग्रत रहती है। जब उसका प्राण कुछ कुछ बाहरसे लिचकर सुषुप्तामें ऊर्ध्वमुख होता है तो साथ साथ जीव भी अन्तर्मुख होता है। इसका अर्थ यह है कि वह

अपनी भोक्तृत्व और कर्तृत्व सामर्थ्यो का सवरण करने लगता है। इससे वासनाओं और सङ्कल्पों का शमन होने लगता है। अभी अभ्यासी भौतिक जगत् के बाहर नहीं गया है। शरीर के भीतर बाहर भूतविस्तार है, सबितों की भरमार रहती है। ज्यों ज्यों भोगसाध्यता की आवश्यकता कम होती है त्यों त्यों चित्त अपने उन व्यापारों को छोड़ देता है जिनसे बहुतसे सबितों का परित्याग हो जाया करता था और शेषम मौलिक भाविके सम्बन्ध जोड़े जाते थे। संस्कार और स्मृतियों का अभी लोप नहीं हुआ है, अहङ्कार काम कर रहा है इसलिए कुछ तो रञ्जन होता है परन्तु क्रमशः इसकी मात्रा कम होती जाती है और सत्त्व और प्रत्यक्ष के बीच का अन्तर घटता जाता है। इन्द्रियों के ऊपरसे शरीर का प्रतिबन्ध कम होनेसे उनकी ग्राह्यता बढ़ जाती है इसलिए सबितों की संख्या और उनके प्रकारमें अपार वृद्धि होती है। अननुभूतपूर्व शब्द, स्पर्श, रस, रूप और गन्ध प्राप्त होते हैं। ज्यों ज्यों अभ्यास बढ़ता है स्थूलसे सूक्ष्म भूता, क्षितिसे वायु, के प्रत्यक्ष होते हैं। यह प्रत्यक्ष उत्तरोत्तर यथावस्तु होते हैं। इस प्रकार साधक शुष्मत् प्रपञ्च को पार करता है। जब तक उसकी इतनी उन्नति होती है तब तक भोक्तृत्व और कर्तृत्व विलीन प्रायः हो चुके होते हैं। अब चित्त के प्रज्ञान का प्रवाह, उसकी वृत्तियों, उसमें निमज्जित संस्कार शान का विषय होते हैं। क्रमशः इनके ऊपर उठकर शांता स्वयं शेष हो जाता है। उसको अपनी सत्ता का, अपनी अस्मिता का, ज्ञान रहता है। यह ज्ञान भी चेतन को, जोय को ही हो सनता है। इसका साधन भी चित्त है। सातृत्व सामर्थ्यसे प्रतिनिमित्त होकर चित्त में आत्मा के स्वरूप का जो आभास पड़ता है वही सम्प्रज्ञात समाधिकी चरम अवस्था है। इसके बाद जब सातृत्व-योग्यता पूर्णतया खिंच जाती है तब चित्त निश्चेष्ट, निरुद्ध हो जाता है। चित्त से वियोग हो जानेसे जीवन नहीं रह जाता। यही तुरीयावस्था,

असम्प्रज्ञात समाधि, निर्विकल्प समाधि, है। इस अवस्थामें आत्माकी शतृत्व आदि योग्यताएँ अपनेमें सञ्चत रहती हैं। यहो आत्मज्ञान, आत्मसाक्षात्कार, की अवस्था है। जहाँतक अस्मिता है वहाँ तक तो अनुभूतिक्रम अर्थात् काल है। निरोधावस्थामें क्रमका अभाव है, इसलिए वह कालातीत है।

यह समझ लेना चाहिये कि आत्मसाक्षात्कारका अर्थ आत्माके स्वरूपका अवधारण, समझना, नहीं है। साक्षात्कार और अवबोधमें भेद है। अज्ञातका ज्ञातके साथ सम्बन्ध मिलाना अवधारण कहलाता है। जब हम किसी नयी वस्तुको देखते हैं तो उसको पुरानी वस्तुओंसे मिलते हैं। ऐसा करनेसे वह समझमें आ जाती है। समझनेका साधन चित्त है। परन्तु जन चित्तका निरोध होगया उस अवस्थामें तुलना कैसे होगी ? फिर, यदि आत्मा अज्ञात है तो वह कौनसी ज्ञात वस्तु है जिसके द्वारा उसको समझा जायगा ? आत्मासे, जिसकी सत्ता प्रत्येक प्रश्नानमें दिद्यमान है, अधिक ज्ञात और क्या है ? समझना तब होता है जब समझनेवाला और समझी जानेवाली वस्तु दोनों हों। जिस अवस्थामें केवल आत्मा रह गयी उसमें कौन किसको समझेगा ?

इसलिए, आत्मसाक्षात्कार एक अपूर्व अनुभूति है जिसकी तुलना उन अनुभूतियोंसे नहीं की जा सकती जो जाग्रतादि अवस्थानयमें होती हैं। समाधिसे व्युत्थित होने पर सम्प्रज्ञात समाधिके अनुभवको तो कुछ टूटे-फूटे शब्दोंमें व्यक्त किया जा सकता है या कमसे कम इसका प्रयत्न किया जा सकता है परन्तु तुरीयावस्थाकी अनुभूति चित्त और बाणीके लिए सर्वथा अविषय है। आत्मा न समझी जा सकती है न समझायी जा सकती है; वह स्वसचेद्य है, उसका साक्षात्कार किया जा सकता है। आत्मसाक्षात्कारको ही आत्मज्ञान भी कहते हैं।

६. आत्मसाक्षाधिकरण

योगी आत्मपुरुष होता है। उसका साक्ष्य हमारे लिए प्रमाण है। यह सौभाग्यकी बात है कि हमको योगियोंकी अनुभूतिका वर्णन करनेवाला प्रभूत वाङ्मय लभ्य है। यह वर्णन समाधि भाषामें है और देशकालपान् भेदसे विषयनिरूपणमें स्वभावतः भेद है। समाधि भाषाका पूरा पूरा अर्थ लगाना साधकका ही काम है फिर भी गम्भीर मनन और अनादुरताकी सहायतासे उसकी आशिक मीमांसा की जा सकती है। योगी भारतमें और भारतके गहर भी हुए हैं। उपनिषदोंमें वामदेव, त्रिशङ्कु, यम, प्रजापति, इन्द्र, याज्ञवल्क्य, विदेह, अश्वपति, सनत्कुमार, जानाति, ऐतरेय आदिके नाम मिलते हैं। इनके सिवाय व्यास, वशिष्ठ, श्रीकृष्ण, शङ्कराचार्य, वर्द्धमान महावीर, गोरक्ष, दत्तात्रेय, ज्ञानदेव, कबीर, नानक, रामकृष्ण जैसे और भी कई नित्यस्मरणीय महात्मा होगये हैं। यह सब एक स्तरसे यह कहते हैं कि समाधिके अन्तमें, जब सब प्रश्नोंका उपद्राम हो जाता है, आत्मसाक्षात्कार होता है। यह साक्षात्कार बुद्धि और वाणीके परे है। उसमें साधकका 'मैं' भी खो जाता है। इस बातका समर्थन ईसा और ईसाई साधकों तथा सूफियोंके कथनोंसे भी होता है।

केवल एक ओरसे इसके विपरीत बात सुनी जाती है। बौद्ध विद्वान् ऐसा कहते हैं कि सम्प्रज्ञात समाधिकी चरम सीमापर पहुँच कर जब अस्मिताका क्षय होजाता है उस अवस्थामें अर्थात् निर्विकल्प समाधिमें, आत्मा नहीं प्रत्युत शून्य, 'कुछ नहीं' अवशिष्ट रहता है। व्युत्थान दशामें इस शून्यमें भ्रान्तिसे अस्मिता विशिष्ट आत्माकी प्रतीति होती है। बौद्धों-का यह शून्यवाद तत्पर अवलम्बित है परन्तु उनका तर्क अद्वैतुक है। भ्रान्ति विषय्य, अध्यास, का नाम है। अध्यास बिना आत्मदके नहीं होता। रस्तीमें किसीको सर्प, किसीको लकड़ीकी प्रतीति हो सकती है;

बालूमें मरीचिका जल देख पड़ता है। शून्य, अभाव, 'न कुछ' असत् है, उसमें सत्, भाव, 'कुछ' की प्रतीति नहीं हो सकती। यह ध्यानमें रखना चाहिये कि स्वयं गौतम बुद्ध और उनके शारिपुत्र या मौद्गल्यन जैसे साधक शिष्योंने ऐसी बात नहीं कही। बुद्धसे जब कभी उस अन्तिम अवस्थाके विषयमें पूछा जाता था तो वह चुप हो जाते थे। इससे उनका तात्पर्य तो यही रहा होगा कि वह वर्णनका विषय नहीं है परन्तु पीछेसे लोगोंने उनके मौनकी अनुचित भीमामा करके यह दाद खड़ा किया।

७. आत्मस्वरूपाधिकरण

यह तो हम देख चुके हैं कि आत्मसाक्षात्कार अपूर्व अनुभूति है। उसके लिए कोई उपमान नहीं मिल सकता, इसलिए शब्दोंमें उसे व्यक्त नहीं किया जा सकता। ऐसी दशामें आत्माका स्वरूप कैसा है यह दूसरेको समझाना असम्भव है। वह स्वरूप स्वसर्वेय है। कैसा है बतलानेकी जगह कैसा नहीं है बतलाना मुकर है। जो उपमान दिया जाय, जो विशेषण दिया जाय, प्रायः सत्रके लिए एकही उत्तर है : 'यह नहीं', आत्मा ऐसी नहीं है। उपनिषदोंमें इसीलिए कहा गया है कि वह 'नेति, नेति' (यह नहीं, यह नहीं) शब्दका बाध्य है। जो भी निरूपण किया जाता है वह प्रायः ज्ञेयका, चेतनका, चित्तविशिष्ट आत्माका, होता है।

फिर भी कुछ बातें कही जा सकती हैं। पहिली बात यह है कि आत्मा है, वह सत्य है, सत् है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि वह नित्य अर्थात् अज और अमर है। दूसरी बात यह है कि आत्मा चेतना है, चेतन नहीं। वह शुद्ध, परिपूर्ण, केवल, चेतना है। इसलिए उसको चित्, चिन्मय, चिद्धन कहते हैं। चेतना चेतन होनेकी योग्यताको, शाता, द्रष्टा, होनेकी योग्यताको कहते हैं। इसलिए उसे चिति, दृशि और शान-

स्वरूप कहते हैं । तीसरी बात यह है कि वह दिक्कालसे अनवच्छिन्न है, दिक् और कालके परे है ।

यह बात भी निश्चितरूपसे कही जा सकती है कि आत्मा एक और अखण्ड है । चेतन अनेक हैं परन्तु आत्मा, चेतना, चेतन होनेकी योग्यता, ज्ञाता भोक्ता-कर्ता होनेकी शक्ति, एक है । अनेक चित्तोंके साथ मिलकर वह अनेक जीव हो रही है ; अनेक शरीरोंके भीतर रहकर अनेक शरीरी, अनेक शरीर, बन रहा है । आत्माकी अद्वितीयताके साक्षी, आत्म-पुरुषोंके कथन हैं । वह पुकार पुकार कर कहते हैं कि तुरीयावस्थामे द्वैत-का प्रणाश हो जाता है । यह बात बुद्धिसङ्गत भी प्रतीत होती है । यदि आत्माएँ एकसे अधिक हों तो उनका व्यावर्तक क्या होगा, अर्थात् वह क्या पदार्थ होगा जो एक आत्माको दूसरीसे पृथक् करेगा ? जिस अवस्थामे आत्मा अपने स्वरूपमें अवस्थित रहती है, उसमें शरीरका तो कहना ही क्या है चित्त भी नहीं रहता । और दूसरा कोई व्यवच्छेदक नहीं हो सकता, इसलिए आत्मा एक, अखण्ड, अच्छेद्य है ।

यह भी स्पष्ट है कि आत्मस्वरूप एकरस है, उसमें परिवर्तन नहीं होता । यदि वह परिणामी होता तो उसमें क्रम होता, कालानुभूति होती और वह प्रशान्तोंका, निश्चिन्ने परिणामोंका, साक्षी न हो सकता । इस एकरसताको उपनिषदोंमें आनन्द कहा है ।

सारांश यह है कि आत्माके सम्बन्धमें इतना तो कह सकते हैं कि वह एक, अखण्ड, दिक्कालानवच्छिन्न, दृशिमान्, चितिमान्, केवल-ज्ञानस्वरूप, सच्चिदानन्द (सत् + चित् + आनन्द) है । सच तो यह है कि इतना विस्तार भी अनावश्यक है । केवल सत् और चित् कहना पर्याप्त है । और सारी बातें इनके अन्तर्गत हैं । इससे अधिक विवेचना

करना दुष्कर है। नेति, नेतिके सिवाय और जो कुछ कहा जायगा वह अनुचित होगा। आत्मा साक्षात्कार्य है, अवधारयितव्य नहीं।

८ ब्रह्माधिकरण

हमको ऐसा प्रतीत होता है कि शरीरके भीतर चित्त है। और अब हमने यह देखा है कि चित्तके भातर, चित्तका प्रेरक, आत्मा है। इस दृष्टिसे उसको प्रत्यगात्मा (प्रत्यक् + आत्मा) कहते हैं।

आत्मा एक है। इसलिए वह सब शरीरोंकी शरीरी, सब चेतनोंकी चेतना, सब चित्तोंकी साक्षी, सब जीवोंकी अतस्तम है। सब जीव उसीके क्रिय रूप हैं, सब शरीर उसीके शरीर हैं, सब चित्त उसीके चित्त हैं, सब चेतनोंमें उसीकी ज्योति, उसीकी अभिव्यक्ति है। इस दृष्टिसे आत्माको ब्रह्म कहते हैं।

जिसने द्वारा किसी पदार्थका वास्तविक रूप छिप जाता है उसको उपाधि कहते हैं। ब्रह्म एक होते हुए भी शरीर और चित्तसे ढँककर अनेक होगया है। इसलिए शरीर और चित्त ब्रह्मकी उपाधियाँ हैं। परन्तु हम देख चुके हैं कि शरीर चित्तमें सबित् मान है, इसके सिवाय उसकी कोई और सत्ता नहीं है। इसलिए ब्रह्म चित्तके मागसे एकसे अनेक हुआ। चित्त ही ब्रह्मकी मुख्य उपाधि है।

चौथा अध्याय

नानात्वका सूत्रपात

हमारे अब तकके अध्ययनका जो निष्कर्ष है उसको यों लिए सकते हैं :—

(१) ब्रह्म या आत्मा एक है । उसका स्वरूप सत् और चित् है । वह अपरिणामी है और दिक्कालके परे है ।

(२) चित्तके साथ मिलकर वह एकसे अनेक हो जाता है । चित्तोपाधिविशिष्ट आत्मा, अर्थात् जीव, चेतन है ।

(३) चित्त प्रत्यगात्माके प्रकाशमें, उसकी शक्तिने आश्रयसे, काम करता है इसीलिए उसके चेतन होनेकी भ्रान्ति हंती है । चित्त असंख्य सत्कारोंका भण्डार है । संस्कार-वैपश्य जीवोंके सजातीय भेदोंका कारण है ।

(४) चित्तमें जो सवित् उत्पन्न होते रहते हैं उनके कारण हमको बाह्य जगत्की प्रतीति होती है ।

इन चारों बातोंपर विचार करनेसे यह परिणाम निकलता है कि विश्वमें दो सत्य पदार्थ हैं : अपरिणामी आत्मा और परिणामी चित्त ।

इन्हीं दोनोंके योगसे विश्व बनता है । यदि योग न हो तो न तो चेतन अस्मत् बने, न चित्तमें सवित् उठे । सवित्तोंके अभावमें सुप्मत् भी न हो । अतः जगत्को समझनेके लिए हमको तीन प्रश्नोंके उत्तर मिलने चाहिये:—

✓ (१) प्रत्यगात्माका चित्तके साथ योग कैसे हुआ है ?

✓ (२) प्रत्यगात्मासे अयुक्त और सवित् विहीन चित्तका क्या स्वरूप है ?

✓ (३) प्रत्यगात्मासे योग होने पर चित्तमें सवित् किस प्रकार उठते हैं ? जहाँ हमने 'कैसे' और 'किस प्रकार' कहा है, वहाँ साधारण बोल-चालमें 'क्यों'का प्रयोग होता है ।

प्रथम दोनों प्रश्नोंके उत्तरमें अस्मत् और तौसरे प्रश्नके उत्तरमें युष्मत्की कुञ्जी है ।

जो आत्मा सर्वथा अतर्क्य है, जिसका साक्षात्कार अनुपम, अपने दृष्टका निराळा, है उसके सम्बन्धमें कैसे और क्यों बताना, उसको तर्कका विषय बनाना, मुसाध्य नहीं है । फिर भी तर्कसे सहायता मिलती है । योगियोंने अपने सम्प्रज्ञात समाधिमें अनुभव हमारे पास तक पहुँचानेका यत्न किया है परन्तु हम सावधान किये देते हैं कि यह बातें—मेरा सङ्केत प्रथम प्रश्नकी ओर है—अनुभवगम्य हैं । इनका जो ज्ञान होता है वह अतर्क्य है परन्तु यह ज्ञान तर्कका आधार बनाया जा सकता है और इस तर्ककी सहायतासे जगत्का प्रतीयमान रूप समझा जा सकता है । यही उसके सत्य होनेका प्रमाण है ।

१. चित्तस्वरूपाधिकरण

ऊपर जो तीन प्रश्न उपस्थित किये गये हैं उनमें दूसरा यह है कि चित्तका अपना रूप क्या है । जिस पदार्थसे आत्माका योग हुआ उसका स्वरूप जान लेने पर यह समझनेमें सुगमता होनी चाहिये कि दोनोंमें योग किस प्रकार हुआ ।

चित्तके स्वरूपके सम्बन्धमें हम पिछले अधिकरणोंमें कई स्थलोंपर कुछ न कुछ कह आये हैं। जैसे, चेतोव्यापाराधिकरणमें कहा गया है कि 'अच्छेद्य चेतोव्यापारका ही नाम चित्त है। प्रज्ञानोंके सतत प्रवाह-से भिन्न चित्तको कोई सत्ता नहीं है।' वहीं यह भी बतलाया गया है कि 'प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, स्मृति, राग, द्वेष, सङ्कल्प, आदि परिणामोंको निरन्तरवर्तिनीमाला' को चेतोव्यापार कहते हैं। इसके पहिले, सेन्द्रिय प्रत्यक्षाधिकरणमें मन, अहङ्कार और बुद्धिके प्रसङ्गमें कहा गया है कि 'वस्तुतः अन्तःकरण या चित्त एक है पर वह क्रमात् तीन प्रकारके काम करता रहता है इसलिए उसे तीन नाम दिये गये हैं।' अभी कुछही पृष्ठ पहिले प्रज्ञानात्मवादमें प्रज्ञानकी परिभाषा इस प्रकार की गयी है 'किसी क्षण-विशेषमें चित्तका जो रूप होता है उसे प्रज्ञान कहते हैं' और वहीं आगे चलकर यह दिखलाया गया है कि चित्तके किसी रूपमें ज्ञान प्रधान रहता है, किसीमें इच्छा और किसीमें क्रिया परन्तु एककी प्रधानताके साथ साथ प्रत्येक अवस्थामें दोष दोनों भी रहते हैं। यह भी कहा गया है कि नष्ट होनेके पहिले प्रत्येक प्रज्ञान अपना सस्कार परवर्ती प्रज्ञानको दे जाता है और यह बात बार बार दुहरायी गयी है कि चित्त यासनाओं और योग्यताओंका भण्डार है।

इन कथनोंको मिलानेसे चित्तका स्वरूप समझमें आ सकता है। पहिले सस्कारोंको लीजिये। जब प्रज्ञान ज्ञान, इच्छा और सङ्कल्पका समुदाय है तो एक प्रज्ञानसे दूसरेमें ज्ञान, इच्छा और सङ्कल्प ही अन्तरित हो सकते हैं। योग्यताका अर्थ है अध्यवसाय करनेकी योग्यता। एतत्कालीन सवित्विशेषको समकालीन दूसरे संवितोंसे सम्बद्ध करना या उसको पिछले ज्ञानेच्छासङ्कल्पोंके सस्कारोंसे सम्बद्ध करना या दो सस्कारोंको सन्तुलित करना अध्यवसायका रूप है और यही ज्ञानकी प्रक्रिया है।

व्यापारका यही मुख्याश है। इस विश्लेषणरा सार यह निकला कि १, इच्छा और सङ्कल्पके समुच्चयका नाम चित्त है।

एक आशेष यह हो सकता है कि हमने चित्तके स्वरूपका वर्णन तेमें मुख दुःखका उल्लेख नहा किया। इसका कारण यह है कि मुख त जानेच्छासङ्कल्पसे गहर नहा हैं। इच्छाके दो रूप हैं, राग और द्वेष। २, लोभ, उत्साह, औत्सुक्य, स्नेह, प्रेम, घृणा आदि जितने भी भाव उन इन दोनोंके अन्तर्गत हैं। जो सवित् या स्मृति या विचार सामने ता है यह या तो अच्छा लगता है, उपादेय प्रतीत होता है, उसके राग होता है या शुरा लगता है, हेय प्रतीत होता है, उसके प्रति होता है। रागमें चित्त उसको शानका विषय बनाये रखना चाहता है, में उसको शानका अविषय बनाना चाहता है। इसके लिए जो भ्यन्तर प्रयत्न होता है वह सङ्कल्प है। यदि शान, इच्छा और सङ्कल्प निन्दुपर, एक वस्तुपर, एकत्र होते हैं तो चित्तमें विशेष स्मृति, ता, आ जाती है। इसका नाम मुख है। यदि शानका विषय एक र इच्छा तथा सङ्कल्पका दूसरा होता है तो एक प्रकारका तनाव सा है। उसका नाम दुःख है। यदि शकर अच्छी लगती है, शकरकी तेके लिए यत्न हुआ और शकर रखा गया अथात् शकरका ही यत् द्वारा शान हुआ तो मुख होगा, यदि शकरकी जगह मिचा रखा या है, सवित् द्वारा मिचेंका शान हुआ तो दुःख होगा। अत मुख दुःख-जानेच्छासङ्कल्पसे पृथक् करनेकी आवश्यकता नहीं है। हम फिर उसी ह पहुँचते हैं कि शान, इच्छा और सङ्कल्पके समुच्चयका नाम त्त है।

हमने अभी देखा है कि इच्छा और सङ्कल्प शानके आश्रित हैं। त विभिन्न चित्तोंमें मुख्य भेद शानका होगा। किसीका शान अधिक,

किसीका कम होता होगा और इसीके अनुसार उनकी इच्छाएँ और सङ्कल्प होते होंगे । एक और भेद हो सकता है जिसको हम अभ्यवसाय करनेकी योग्यता कह आये हैं । ज्ञान, इच्छा, सङ्कल्प और अभ्यवसायकी योग्यता चित्तके स्वरूप हैं ।

ज्ञान, इच्छा और सङ्कल्पका कोई न कोई विषय होता है । चित्तमें अनेक प्रकारके विषय होते हैं परन्तु इन सबकी जड़मे शब्दादि पाँचों सवितृ हैं । जब आत्माकी ज्ञातृत्व योग्यता सक्रिय होकर सवितृपर काम करती है तब ज्ञान होता है, जब भोक्तृत्व-योग्यता सक्रिय होकर सवितृपर काम करती है तब इच्छा होती है और जब कर्तृत्व-योग्यता सक्रिय होकर सवितृपर काम करती है तब सङ्कल्प होता है । ज्ञातृत्व-सामर्थ्यका ही नामान्तर अभ्यवसायकी योग्यता है । इस विवेचनाका मधितार्थ यह निकला कि सवितृके प्रति सक्रिय ज्ञातृत्व, भोक्तृत्व और कर्तृत्व-शक्तिका नाम चित्त है । परन्तु ज्ञातृत्व, भोक्तृत्व और कर्तृत्व शक्तिका नाम ही आत्मा है । अतः चित्त आत्माकी वह अवस्था है जिसमें वह सवितृके प्रति सक्रिय होती है, सवितृसे प्रभावित होती है ।

कभी तीनों शक्तियाँ तुल्य रूपसे व्यक्त होती हैं, कभी कोई कम व्यक्त होती है । सक्रियताकी मात्रामें भी भेद हो सकता है । चित्तोंकी अनेकता और उनकी पारस्परिक असमानताका यही कारण है । जीवोंकी अनेकता और वैषम्यका यही आधार है ।

२. मायाधिकरण

हमारे सामने तीन प्रश्न उपस्थित थे । पिछले अधिकरणमें उनमेंसे एकका उत्तर उपलब्ध हुआ । उसके प्रकाशमें हमको शेष दोनोंके उत्तर देने हैं । प्रश्न यह हैं :—

जात्माना चित्तसे योग कैसे हुआ है ?

चित्तमं सचित् किस प्रकार उत्पन्न होते हैं ?

यह पहिले कहा जा चुका है कि आत्माओंकी समष्टिकी दृष्टिसे आत्माकी ब्रह्म सत्ता होती है। यहाँ आत्माके अनेक चित्तोंके साथ युक्त होनेके सम्बन्धमें विचार करना है। इस प्रसङ्गमें ब्रह्म शब्दसे काम लेना अच्छा होगा।

हम देख चुके हैं कि जब आत्मा सचित्के प्रति सन्निय होती है तो वह चित्तरूप हो जाती है। इस दशामें आत्मा और चित्तके योग होनेका अर्थ हुआ चेतनाके निमित्त रूपका उसके सन्निय रूपसे योग होना; दूसरे शब्दोंमें, निमित्तसे सन्निय होना। इसलिए पहिले प्रश्नका तात्पर्य यह है :—ब्रह्म जो निमित्त—चेतना, शतृत्व, भोक्तृत्व, कर्तृत्व मान—था, सन्निय—चेतन, ज्ञाता, भोक्ता, कर्ता—कैसे हुआ ?

कोई पदार्थ अपनी अवस्थाकी तभी बदल सक्ता है जब उसको किसी बाहरी शक्तिसे नोदन प्राप्त हो। इस सिद्धान्तका न्यूटनने जाद्व्य नियमके नामसे प्रतिपादन किया था। जबतक किसी प्रकारका बाहरी धक्का न लगे तब तक जो वस्तु निश्चेष्ट है वह निश्चेष्ट पड़ी रहेगी, जो गतिशील है वह उसी गतिसे बराबर चलती रहेगी, परन्तु ब्रह्मको नोदन देनेवाला पदार्थ कौन था ? ब्रह्म एक ही नहीं प्रत्युत अद्वय भी है। उसके सिवाय और कुछ नहीं है। हमको ऐसा प्रतीत होता था कि चित्तकी भी स्वतन्त्र सत्ता होगी परन्तु वह ब्रह्मका सन्निय रूप निकला। अतः वह ब्रह्मसे पृथक् नहीं है। ब्रह्म एक मान सत्य है। वह सब कुछ है। केवल उसकी ही सत्ता है। फिर वह सन्निय कैसे बना ? यह नहीं कह सकते कि चित्तकी प्रेरणासे ऐसा हुआ क्योंकि परवर्ती सन्निय रूप पूर्ववर्ती निमित्त रूपका प्रेरक नहीं हो सक्ता था।

निर्देशना आगे बढ़ानेके पहिले हम उस चेतावनीको, जो पहिले दी जा चुकी है, फिर दहराते हैं । जिस स्तरपर यहाँ बुद्धि दौड़ायी जा रही है वह वस्तुतः अतर्क्य है, अनुभवगम्य है, अवबोधका विषय नहीं है । इसलिए वहाँ पहुँचनेके पहिले ही भाषाके पर जल जाते हैं । परवता, पूरुषता, पहिले, पीछे, तब, जैसे शब्द कालवाची हैं परन्तु निष्क्रिय ब्रह्म तो कालसे किशिष्ट नहीं है । हमसे निवृत्त होकर इन शब्दोंसे काम लेना पड़ता है अन्यथा विज्ञानकी गति अवरुद्ध हो जायगी । मनन करनेवालेको भाषा-जनित भ्रान्ति, विकल्प, से बचते रहनेका सतत प्रयत्न करते रहना चाहिये ।

यह भी नशा कह सकते हैं कि सवितासे नोदन मिला । सवित् चित्तका परिणाम है । चित्त और सवित् अन्योन्याश्रित हैं । बिना सवित्के चित्त नष्ट होता क्योंकि सविताका अग्रलम्बन करके ही ज्ञान, इच्छा और सङ्कल्प होते हैं परन्तु बिना चित्तके सवित् भी नहीं हो सकता । यह विचारणीय है कि चित्तम सवित् कैसे होते हैं । यह वह महत्वपूर्ण ग्रन्थि है जिससे खोलनेका प्रयास हमसे आगे चलेकर करना है परन्तु इतना तो स्पष्ट है कि सवित् उस चित्तका हेतु नहीं हो सकता जिसका वह स्वयं एक परिणाम है । लहरोंके समुच्चयका नाम भले ही समुद्र हो परन्तु समुद्रकी उत्पत्तिमें लहर प्रेरक नहीं हो सकती ।

तत्त्वान्तरके अभावमें यह कल्पना की जा सकती है कि ब्रह्म अपनी अन्तःप्रेरणासे सक्रिय बना अर्थात् निष्क्रियसे सक्रिय बनना उसका स्वभाव है । परन्तु यह कल्पना अग्राह्य है । इसको माननेका अर्थ यह होगा कि ब्रह्म परिणामी, परिवर्तनशील, है । परन्तु हम पहिले सिद्ध कर आये हैं कि ऐसा नहीं हो सकता । यदि ब्रह्म स्वयं परिणामी होता तो वह चित्तके परिणामोंका, प्रश्नोंके प्रत्याह्वान, साक्षी नहीं हो सकता । अतः ब्रह्म अपने स्वभावसे भी चिन्तरूपमें परिणत नहीं हुआ ।

इसना तात्पर्य तो यह निरूपता है कि ब्रह्म जैसा था वैसा ही रहा, उसमें कोई परिवर्तन नहीं हुआ। परन्तु यदि उसमें परिवर्तन नहीं हुआ तो चित्त कहाँसे आया? सचित् किसमें होते हैं? यदि चित्त और सचित् नहीं है तो फिर यह जगत् क्या है? यदि ब्रह्म परिणत नहीं हुआ तो उसके सिवाय और कुछ तो था ही नहीं जिसका जगत् रूप होता। शून्य, असत्, से सत् हो ही नहीं सकता, अतः ब्रह्मके यथावत् रहनेका अर्थ यह होता है कि जगत् हो ही नहीं सकता।

परन्तु जगत् प्रतीत हो रहा है। जो हो नहीं सकता वह है, ऐसा जान पड़ता है। यह बड़ी जटिल समस्या है। जिस चित्तनो यह निश्चय है कि जगत्का व्यक्त होना असम्भव है उसीनो जगत्का अनुभव हो, इसना यही हेतु हो सकता है कि यह अनुभव भ्रान्त है। कुछ न हो, ऐसा नहीं है। ब्रह्म है। उसी आसदमें चित्त अध्याससे जगत्का आरोप कर रहा है। यह भूल है, भ्रम है, अविद्या है। इस मूल अविद्याको, जिससे निष्क्रिय ब्रह्म सक्रिय प्रतीत होता है, माया कहते हैं।

मायाको सत् नहीं कह सकते क्योंकि यदि वह सत् हो तो नित्य भी होगी, फिर ब्रह्ममें जगत्की नित्य प्रतीति होगी और आत्मसाक्षात्कार कभी न हो सकेगा। उसको असत् भी नहीं कह सकते क्योंकि असत्को जगत्का हेतु नहीं कहा जा सकता। वह ब्रह्मसे भिन्न है क्योंकि ब्रह्म चित् है और माया, भ्रान्ति, चित् नहीं हो सकती। इसके साथ ही वह ब्रह्मसे अभिन्न है क्योंकि जो कुछ है वह ब्रह्म है। वह एक साथ ही सत् और असत्, ब्रह्मसे भिन्न और अभिन्न है। इसीलिए उसका निर्वचन नहीं किया जा सकता। वह ब्रह्मके समान परम अतक्य है और अनवधार्य है।

ब्रह्म और मायाके सम्बन्धको समझानेके लिए कई उपमाएँ दी जाती हैं। कोई मायाको ब्रह्मका स्वभाव कहता है पर इससे बोधमें

कोई सहायता नहीं मिलती । कभी मायाको आधेय और ब्रह्मको आधार बतलाया जाता है परन्तु इन शब्दोंके प्रयोगसे द्वैत, दो सत्ताओं, का भान होता है । मायाको ब्रह्मकी छाया भी नहीं कह सकते क्योंकि छाया डालनेके लिए पदार्थान्तरकी अपेक्षा होती है । इससे अच्छा निदर्शन यह है कि इन दोनोंका वैसा सम्बन्ध है जैसा कगदके दोनों पृष्ठोंमें होता है । पृष्ठ दो हैं, इसलिए एक दूसरेसे पृथक् सत्ता रखते हैं परन्तु कहाँ एक समाप्त होता है और दूसरा आरम्भ होता है यह नहीं कहा जा सकता । जहाँ एक है, वहाँ दूसरा है ; एक है, इसीलिए दूसरा भी है । यदि एक न हो तो हम दूसरेको भी नहीं जान सकते । यह हमारे दृष्टि-कोणपर निर्भर है कि हम किस समय किस पृष्ठको देखते हैं । ब्रह्म और मायाका कुछ ऐसा ही सम्बन्ध है । मायाका अर्थ है 'वह जिसके द्वारा जाना जाता है' । अविद्याके द्वारा ब्रह्म जाना जाता है, चित्त और जगत्के रूपमें शेष हो जाता है, इसलिए अविद्याको, मूल भ्रान्तिको, माया कहते हैं । यदि माया न होती तो जगत्की प्रतीति न होती, चित्त न होते, जीव न होते ।

यह आपत्ति की जा सकती है कि मायाके स्वरूपको समझना ब्रह्म-स्वरूपको समझनेसे भी कठिन है । आपत्ति ठीक है पर हम देखस हैं । जो है वह है, हम उसे समझ सकें या न समझ सकें । अवधारण यहाँ होता है जहाँ अज्ञातको ज्ञातसे मिलाया जा सकता है; ज्ञातको ज्ञातसे या अज्ञातको अज्ञातसे मिलानेसे अवधारण नहीं हो सकता । चित्तको जगत्में होनेवाले दृग्विषयोंसे काम लेना पड़ता है । यही तर्क और अवधारणकी सामग्री हैं । परन्तु हमारे दैनन्दिन जीवनमें भी ऐसे अनुभव होते हैं जो अव्यूत नहीं होते, फिर भी हम उन्हें सत्य मानते हैं । चाकरके स्वाद और आगकी जलनको हम किसी तर्कसे न जानते हैं, न जान सकते हैं ।

फिर तर्ककी पद्धति उस अग्रस्थाके लिए कैसे काम दे सकती है जिसमें चित्त भी नहीं था। उसमें तो वह सामग्री ही नहीं थी जो चित्तमा आधार है। तर्ककी तुला ऐसी अनुभूति तौलनेके लिए नहीं बनी है। परन्तु जब हम इस अनुभूतिको शब्दोंमें व्यक्त करनेका प्रयास करते हैं तो उसे हठात् तर्कके क्षेत्रमें ले आते हैं। चित्त उसे दूसरे अनुभूतियोंसे मिलाकर समझता है और जागेके तर्कके लिए सामग्री बनाता है। परन्तु यह प्रणाली पूरा पूरा काम नहीं दे सकती। सन्तुलन सजातीयोंका हो सकता है, विजातीयोंका नहीं। हाथीको घोड़ा, गधा, बैल आदि पशुओंसे मिलाना तो कुछ अर्थ रखता है परन्तु हाथी और आमरा सन्तुलन नहीं हो सकता। एक, जलज, अद्वय, निष्प्रिय, ब्रह्म चित्तका विषय नहीं है; वह उन वस्तुओंमेंसे नहीं है जिनसे चित्तको काम पड़ता है, वह अपने स्वरूपका परित्याग नहीं कर सकता फिर भी स्वरूपभ्रष्ट हुआसा प्रतीत होता है। यह बात अनुभवगम्य है, समझनेकी नहीं।

फिर एक और शङ्का होती है। यह अविद्या, यह भ्रान्ति, किसको हुई? मुझको? पर जब सब कुछ ब्रह्म है तो मैं भी तो ब्रह्म हूँ। रस्तीमें मार्गकी प्रतीति देखनेवालेको होती है, रस्तीको नहीं। परन्तु जब मुझको ब्रह्मस्वरूपमें निष्प्रियमें भ्रान्ति हो रही है, उसने नित्य निष्प्रिय रूपके सन्तुलन होनेकी कल्पना कर रहा हूँ तो फिर तो यह कहना होगा कि, ब्रह्मको अपने विषयमें भ्रान्ति हुई, उसने अपनेको कुछका कुछ जाना, निष्प्रिय होते हुए सन्तुलन जाना। परन्तु क्या ब्रह्म अपने कुछ स्वरूपको, निष्प्रिय स्वरूपको, जान सकता था? निष्प्रिय स्वरूप चातुर्व्य था, ज्ञाता नहीं। जो ज्ञाता नहीं है, वह कुछ नहीं जान सकता। अतः ब्रह्म अपने निष्प्रिय स्वरूपको निष्प्रियावस्थामें जान ही नहीं सकता था। ज्ञाता होने, अर्थात् सन्तुलन होने, पर ही वह अपनेको पहचान सकता था।

अविद्याके कारण मैं अपनेको पृथक् और चेतन मानता हूँ । जगत अविद्या है तभीतर मैं अपनेको सन्निय ब्रह्म समझ सकता हूँ, अपनेको किसी न किसी अर्थमें जान सकता हूँ । अविद्याके धुंध होने पर जाननेकी सम्भावना ही नहीं हो सकती । माया वह अद्भुत, अनिर्वचनीय, अप्रतिम अविद्या है जिसमें यही नहीं होता कि निष्क्रिय ब्रह्म सन्निय प्रतीत हो वरन् उसके बिना ब्रह्मकी प्रतीति हो ही नहीं सकती थी ; मायाके द्वारा ब्रह्म कुछना कुछ ही नहीं जाना जाता प्रत्युत जाना भी जाता है ।

तब इस बातको कुछ कुछ तो पकड़ सकता है परन्तु मायाको बुद्धिमें पूर्णतया रखा राना उसकी सामर्थ्यकी बात नहीं है । यह गोंड तभी सुलती है जब समाधिमें चित्तके स्तरके उपर उठकर आत्मसाक्षात्कार लिया जाता है । उस अवस्थामें सब सशय आपही उच्छिन्न होजाते हैं ।

३. अव्याकृताधिकरण

चित्तको ब्रह्मकी उपाधि कहा गया था परन्तु माया चित्तना हेतु है । इसलिए ब्रह्मकी उपाधि माया है । मायाके द्वारा ब्रह्म प्रतीत होता है परन्तु अपने स्वरूपसे नहीं । उसकी अवस्था प्रतीति होती है । जहाँ श्वेत प्रकाश पड़ रहा हो वहाँ यदि कोई छाया डालनेवाली वस्तु आ जाती है तो यह प्रकाश विच्छिन्न हो जाता है । श्वेत प्रान्तोंके बीच बीचमें अँधेरे प्रान्त आ जाते हैं । इस प्रकार एक श्वेत क्षेत्र कई टुकड़ोंमें बँट जाता है और एक चितक्करा चित्र बन जाता है । इसी प्रकार माया ब्रह्मको एकसे अनेक बना देती है । इसलिए मायोरहित ब्रह्मको मायाशून्य ब्रह्म भी कहते हैं । मायाशून्य ब्रह्मकी परमात्मा सज्ञा है ।

मेरे सामने रस्सीका टुकड़ा पड़ा है । यह हो सकता है कि मैं किसी कारणसे उसे न देखूँ या भ्रमसे उसे खर मान लूँ परन्तु मेरे न देखने या

अन्यथा देखनेसे उसके स्वरूपमें कोई अन्तर नहीं पड़ता । वह जैसा था वैसा ही है । जो सर्प मुझको प्रतीत हो रहा है वह मेरे लिए भयावह भले ही हो परन्तु है वह रस्सी ही । इसी प्रकार परमात्माकी अभिव्यक्ति मायाके कारण होती है परन्तु वह ब्रह्मसे सर्वथा अभिन्न है । वह मायाके पर्दमें ब्रह्म है ।

ब्रह्म होते हुए भी वह ब्रह्मसे व्यतिरिक्त, भिन्नरूपी, प्रतीत होता है । ब्रह्म चिन्मात्र है परन्तु परमात्मा चेतन है । ब्रह्म ज्ञातृत्व है परन्तु परमात्मा ज्ञाता है । ज्ञातृत्वके साथ साथ भोक्तृत्व-कर्तृत्व भी रहते हैं, परन्तु परमात्मामें अभी यह दोनों स्फुटित नहीं हुए हैं । इसलिए अभी वह ज्ञाता मान है ।

असम्प्रज्ञातमें, आत्मसाक्षात्कारकी अवस्थामें, चित्त नहीं रहता । उस अवस्थामें व्यक्ति अपने शुद्ध ब्रह्म रूपमें स्थित हो जाता है । इससे एक सीढ़ी नीचे, सम्प्रज्ञात समाधिकी चोटीकी अवस्थामें, अस्मिता—मैं हूँ—इतनी प्रकाश रहती है । आत्मा अपने आपको जानती है, चित्तमें अपनेकी प्रतिबिम्बित देखती है क्योंकि परिशीलित चित्तमें अब और कोई विषय नहीं रह गया है । सम्प्रज्ञात समाधिके इस शिखरपर पहुँचकर अपने परमात्मरूपका अनुभव होता है ।

सुषुप्तिमें अवस्थामें चित्तका लय सा हो जाता है, हल्कासा शान रहता है परन्तु उसके साथ भोक्तृत्व और कर्तृत्वका पता नहीं चलता । संसार भी दब जाते हैं । जाग्रत् और स्वप्नमें जो बातें एक-दूसरेसे पृथक् करने-वाली होती हैं वह तिरोहित हो जाती हैं । इसलिए मूर्त और पण्डित, राजा और रङ्ग, सोनेमें स्रप एक-से हो जाते हैं । परमात्मावस्था इसके सदृश है । शान है परन्तु न इच्छा है न सङ्कल्प, न कोई संस्कार है ।

ज्ञानके लिए विषय होना चाहिये । ज्ञानपरमात्मा ज्ञाता है तो वह कुछ जानता होगा परन्तु उसके सिवाय और है क्या जिसको वह जाने ? इसलिए

परमात्मा अपने आपका ज्ञाता है। उसके ज्ञानका रूप अस्मिता—मैं हूँ—है।

परन्तु ज्ञानके लिए चित्तरूपी साधन भी चाहिये। अस्मिता समाधि निरोधप्राग्भाव चित्तमें, ऐसे चित्तमें जो अब निरुद्ध होनेवाला है, जो सब सवितो, प्रत्ययो और सस्कारोंके ऊपर उठ चुका है, होता है। परमात्मा के अस्मिता ज्ञानके लिए भी ऐसा ही निर्मल चित्त चाहिये। परन्तु हम देख चुके हैं कि चेतनाके सक्रिय रूपका नाम चित्त है। चेतना ब्रह्म है और परमात्मा उसका सन्निय रूप है। जत परमात्मा ही अपना चित्त है। तात्पर्य यह है कि परमात्मा ही ज्ञाता है और परमात्मा ही ज्ञानका साधन सस्कारादिरहित निर्मल सूक्ष्म चित्त है। इस 'आदिचित्तरूपी ब्रह्ममें ब्रह्मका जो प्रतिबिम्ब है वह परमात्मा है।

परमात्माजी ईश्वर और हिरण्यगर्भ दो और सहाएँ हैं।

ईश्वर शब्दको देखकर चौंकना न चाहिये। ईश्वराधिकरणमें जिस ईश्वरका खण्डन किया गया था उसमें और इसमें अन्तर है। न यह जगत्का कर्ता भर्ता हर्ता है, न आरम्भक है, न पुण्यपापका निर्णायक है, न पुरस्कर्ता या दण्डधर है। यह शास्त्रीय दृष्टिसे दुर्भाग्यकी बात हो सकती है कि हमको दो अर्थोंमें एक ही शब्दका प्रयोग करना पड़ता है। वह ईश्वर बुद्धिनिर्माण था परन्तु यह ईश्वर परमात्मा है। यदि निर्माण शब्दका अस्थाने प्रयोग करना ही हो तो इसको मायानिर्माण कहना होगा।

जब परमात्माजी चित्तरूपसे निर्दिष्ट करना होता है उस समय उसे हिरण्यगर्भ कहते हैं। यह वह चित्त है जिसमें अभी कर्तृत्व भोक्तृत्व व्यक्त नहीं हुए हैं और सक्ति नहीं उठ रहे हैं।

परमात्मा—ईश्वर—हिरण्यगर्भम सारा जगत् है पर अभी व्याकरण—पृथक्करण—नहीं हुआ है। एत चित्त है, एक अनुभूति है। इसलिए परमात्माको अव्याकृत कहते हैं।

जीवात्मा-परमात्मामे कुछ वैसा ही सम्बन्ध है जैसा प्रत्यगात्मा और ब्रह्ममें है । हम जब व्यष्टिकी दृष्टिसे देखते हैं तो चेतना प्रत्यगात्मा कहलाती है । हम अपने शरीरके मोतर चित्तभी सत्ता मानते हैं और इस चित्तके प्रेरक होनेके नाते चेतनाको प्रत्यगात्मा कहते हैं । परन्तु चेतना एत और अखण्ड है । इस दृष्टिसे वह ब्रह्म है । इसी प्रकार अपने चित्तसे परिच्छिन्न चेतनाको हम जीवात्मा कहते हैं । आदि चित्तसे विदिष्ट गुरु परमात्मा है । प्रत्यगात्मा ब्रह्मसे अभिन्न है, इसी प्रकार जीवात्मा, जब उसका चित्त अस्मितामात्रनिर्मासी रह जाता है, परमात्मासे अभिन्न हो जाता है ।

जीवात्माकी परमात्माका अंश नहा कह सकते । अंश-अंशी सम्बन्ध वहाँ होता है जहाँ कोई व्यवच्छेदक हो । परमात्मा अकेला है, उसका कोई निमात्रक नहा है, इसलिए उसके अंश नहीं हो सकते । ऐसे शब्दों का प्रयोग केवल लाक्षणिक शैलीकी दृष्टिसे न्याय्य हो सकता है परन्तु इनको वस्तुसूचक मान बैठनेसे विकल्प उत्पन्न होता है ।

एक ही बातको बार बार दुहराना अच्छा नहा लगता परन्तु कभी कभी घीप्साके निना काम नहा चलता । इसलिए उस पुरानी चेतावनीकी आर पिर ध्यान आकर्षित करना आवश्यक प्रतीत होता है । ब्रह्म-माया परमात्माके सम्बन्धसे बुद्धिगत करना कठिन होता है । उसका समझानेके लिए हमने 'है', 'था', 'हुआ' जैसे कागवाची शब्दोंसे काम लेना पड़ता है परन्तु उस अवस्थाम न माल था, न क्रम था । ब्रह्म और परमात्माके बीचमायाका शीनासा पर्दा है, फिर कौन हुआ ? कहाँ हुआ ? क्या हुआ ? कहाँ कुछ नहा हुआ, जो जैसा था वन् वैसा ही रहा और है परन्तु मायाके कारण परिणाम-बोधक शब्दोंका प्रयोग भी धम्य हो जाता है । समाधि भाषामें इन बातोंसे कहीं कहा या कहा है कि एत अनि

वर्चनीया त्रिपुरा शक्ति है। वह महासरस्वती, महालक्ष्मी, महाकाली तीन रूपोंवाली है परन्तु यस्तुत यह तीनों रूप अलग अलग नहीं हैं, सदैव एक दूसरेसे और पराशक्तिसे अभिन्न और अमेघ हैं। वह शिव नामक पुत्रका प्रसव करता है और फिर उसको अपना पति मनाती है। वह युगपत् दो काम करती है नीचे गिराती है और ऊपर उठाती है, मोहमें डालती है और मोहसे डुड़ाती है। उसने दर्शनापों ज्यों ज्यों उसके पास आते हैं त्यों त्यों उनका पुस्त्व छूटता जाता है और वह स्त्री होते जाते हैं। और पास बढ़ने पर उनके भेद मिटते जाते हैं, सब एकसे होते जाते हैं। यस्तुत निकट पहुँच जाने पर उनको अपनी सत्तामात्रका तो कुछ भान होता है और कुछ प्रतीति नष्ट रह जाती। इसके बाद वह उसमें रीते जाते हैं, तद्रूप हो जाते हैं। उस अवस्थाम उनकी अपनी सत्ता भी विलीन हो जाती है। सुननेम तो यह कहानी सी है परन्तु इसके भीतर गूढ़ रहस्य भरा है। रात अनुभवगम्य है परन्तु तर्ककी अपेक्षा कहानीके रूपम उसको व्यक्त करना कुछ अधिक सुगम प्रतीत होता है।

यहाँ चेतना और माया दोनोंके लिए अनिर्वचनीया विशेषण आया है। शक्तृत्व, भोक्तृत्व और कर्तृत्वको महासरस्वती, महालक्ष्मी और महाकाली कहा गया है। परमात्मा शिवतत्व है। वह माया और चेतनाकी सन्तति है परन्तु उसमें तीना सामर्थ्य विद्यमान है। वह हिरण्यगर्भ—चित्तके सूक्ष्मतमरूप, निर्मल बुद्धि—से काम लेता है। अतः शक्तिका स्वामी, पति, मी कहा जा सकता है। पराशक्तिको वेदोंमें स्वधा—अपने आपको धारण करनेवाली, निराधार—मी कहा है। वह ब्रह्मके स्वरूपको छिपा देती है, इसलिए अविद्यारूपा है, उसको द्वारा ब्रह्म जाना जाता है, इसलिए विद्यारूपा है। जो साधक परतत्त्वका अन्वेषण करना चाहता है वह धीरे धीरे अपने संस्कारादिको छोड़ता जाता है।

इसलिए उन बातोंका परित्याग होता जाता है जो एक जीवको दूसरेसे भिन्न दिखाते हैं । सब ऐसे जीव एकसे होने लगते हैं और उनके तथा उनके स्वरूपके बीचका पर्दा शीना होने लगता है । सम्प्रजात समाधिके अन्तमे केवल अस्मिता रह जाती है । इसके आगे अपनी अलग सत्ता एो जाती है । मायाका पर्दा हट जाता है, अनिर्वचनीया आद्या—शुद्ध चेतना—मान रह जाती है ।

पाँचवाँ अध्याय

नानात्वका प्रसार

हम दो प्रश्नोंके उत्तर तो दे चुके हैं । अब तीसरा प्रश्न अवशिष्ट रहा है । यह विचार करना है कि सन्निव होनेके बाद ब्रह्मको सन्निव कैसे होने लगे ।

१. विराडधिकरण

हमने हिरण्यगर्भको आदिचित्त कहा है । उसकी प्रजापति सत्ता भी है । उसमें और साधारण चित्तमें कई भेद हैं । एक तो वह सत्स्वर-विहीन है और उसमें शब्दादि सबित् नहीं उठते । न उसमें मूल है न दुरा । दूसरे, यह ज्ञानप्रधान है , शुद्ध निर्मल, बुद्धिस्वरूप है ।

हम अब तक शतृत्व, भोक्तृत्व और कर्तृत्वको कहा योग्यता और कही सामर्थ्य कहते जाये हैं । यह दोनों शब्द समानार्थक हैं परन्तु यह शतृत्वादिके सन्निय रूपका रोध नष्ट कर सकते । जिन समय सामर्थ्यसे काम लिया जा रहा हो उस समय वह शक्ति रूप हो जाता है । हिरण्य गर्भमें शतृत्व शक्तिके रूपमें है, इस शक्तिके द्वारा ईश्वर अपना जाता है ।

परन्तु तीनों योग्यताएँ साथ साथ रहती हैं, क्योंकि चेतना एक पदार्थ है । जब एक योग्यता सन्निय हुई तो शेष दोनों चिर भुक्त नष्ट रह

सकती थीं । उनका भी सक्रिय होना, योग्यतासे शक्तिका रूप धार करना, अनिवार्य था । हिरण्यगर्भमें ज्ञानके साथ साथ इच्छा और सङ्कल्पकी अभिव्यक्ति होना रुक नहीं सकता था । परन्तु जिस प्रकार ज्ञानके लिए विषय चाहिये उर्मा प्रकार इच्छा और सङ्कल्पके लिए विषयका होना अनिवार्य है । ज्ञानका विषय तो परमात्मा था परन्तु इच्छा और सङ्कल्प किस विषयके प्रति होती ? प्रियसे प्रिय वस्तु हो परन्तु यदि वह निरन्तर ज्ञानका विषय न रहेगी तो वह इच्छा और सङ्कल्पव्यवसाय नहीं बन सकती । अतः हिरण्यगर्भमें सदा जागरित इच्छा और सङ्कल्प-शक्तियाँ तृप्त नहीं हो सकती थीं ।

इस अवृत्तिसे हिरण्यगर्भ क्षुब्ध हो उठा । इसको वैदिक वाक्यमें यों कहा है कि हिरण्यगर्भने तप किया । अब तक वह उस निर्मल निश्चल जलके समान था जिसमें चन्द्रमा प्रतिबिम्बित होता रहता है । जब जल तरङ्गित हो उठता है तो एकके अनेक प्रतिबिम्ब हो जाते हैं । जितना ही जलका क्षोभ होता है उतने ही प्रतिबिम्ब बनते हैं और फिर सब एकसे नहीं होते । कोई सीधा, कोई टेढ़ा, कोई बड़ा, कोई छोटा देखा पड़ता है । इसी प्रकार अब तक ब्रह्मका जो एक प्रतिबिम्ब हिरण्यगर्भमें पड़ रहा था वह अनेक हो गया । इसी बातको उपनिषदोंमें यों कहा है कि उसने इच्छा की कि मैं एकसे अनेक हो जाऊँ । जहाँ एक परमात्माकी प्रतीति होती थी वहाँ अनेक जीवात्मा प्रतीत होने लगे । जीवात्माको पुरुष भी कहते हैं ।

जीवात्माओंकी समष्टिको विराट् या विराट् पुरुष कहते हैं । यों तो परमार्थदृष्ट्या जो ब्रह्म है वही परमात्मा है, वही विराट् है और वही जीवात्मा है, परन्तु जीवात्मा अपनेको पृथक् मानता है इसलिए जहाँ परमात्मा अव्याकृत है वहाँ विराट् व्याकृत है ।

२. प्रधानाधिकरण

समुद्र एक है। जतक उसमें एक चन्द्रमा देख पड़ता है ततक उसकी अपण्डता बनी रहती है। परन्तु जब उसमें बर्द्ध प्रतिबिम्ब पड़ जाते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि एक एक प्रतिबिम्बके चारों ओर समुद्रका एक खण्ड है। यह खण्ड कल्पित हैं परन्तु जतक समुद्र धुब्ध रहता है ततक खण्ड बुद्धि भी रहती है। जलखण्ड चन्द्रनिम्बोंको सीमित करते हैं और चन्द्रबिम्ब जलखण्डोंको पृथक् करते हैं। धुब्ध हिरण्यगर्भमें अनेक जीवात्मा हो गये और प्रत्येक जीवात्मामें चेतनाको विशिष्ट करनेवाला चित्त था। यह चित्त अविभाज्य और अविभक्त हिरण्यगर्भके अविद्या-जनित अश थे। जतक जीवोंकी पृथक् सत्ता प्रतीत होती रहेगी तबतक पृथक् चित्त भी रहेंगे। यदि हिरण्यगर्भ फिर अधुब्ध हो जाय, जैसा कि सम्प्रगत समाधिके पूर्ण होनेकी अवस्थामें होता है, तो फिर एक प्रतिबिम्ब, परमात्मा, रह जाय और हिरण्यगर्भमें भेदोन्नी, प्रतीति होना बंद हो जाय। जतक ऐसा नहीं होता तबतक प्रत्येक जीवात्मामें एक चित्त होगा क्योंकि परिमापके अनुसार चित्तविशिष्ट चेतनाको जीव कहते हैं। इन पृथक् चित्तोंकी समष्टिको प्रधान कहते हैं। प्रधान और हिरण्यगर्भमें अन्तर यह है कि जो चित्त जीवविशेषके साथ बंधे होनेके कारण एक दूसरेसे पृथक् हैं उनकी समष्टि अमृतसिद्धावयव वस्तु नहीं हो सकती। सब एक दूसरेसे स्वतन्त्र हैं, एकको दूसरेकी अपेक्षा नहीं है। इनको मिश्रकर एक नाम देना उतना ही युक्तियुक्त है जितना सड़कपर अपने-अपने कामोंसे आने-जानेवालोंको मिलाकर भीड़ या किसी ऐसे ही नामसे पुकारना।

चित्तकी शक्तियोंको गुण भी कहते हैं। सक्रिय शक्तृत्वका नाम सत्त्वगुण, सन्नित्य मोक्तृत्वका तमोगुण और सक्रिय कर्तृत्वका रजोगुण है।

कुछ लोग ऐसा कहते हैं कि तीना गुणोंकी साम्यावस्था प्रधान है । साम्यावस्था वह अवस्था हुई जिसमें कोई भी गुण सक्रिय न हो परन्तु उस अवस्थाभ चित्त हो ही नहीं सकता । चित्त न होनेका अर्थ यह है कि पुरुषाना नानात्व भी नहीं हो सकता, क्योंकि गुणोंकी, ज्ञातृत्वादीकी, सक्रियता ही जीवपार्थक्यका हेतु है । जिस अवस्थामें पुरुषोंका नानात्व होगा उसमें साम्यावस्था नष्ट हो सकती । पुरुषका असम, धुब्ध, चित्तसे ही सानिध्य हो सकता है ।

इसके बाद जगत् प्रपञ्चका जो विस्तार हुआ है वह, जैसा कि हम आगे देखेंगे, प्रधानमेंसे ही निकला है । प्रधान उसका उपादान है, इस लिए उसने मूलप्रकृति भी कहते हैं । अन्य सब पदार्थ, जिनका उल्लेख आगे होगा, प्रधानकी विवृति हैं ।

पुरुष और प्रधानके स्वरूपके सम्बन्धम भी वह बात सतत स्मरण रखनी चाहिये जो परमात्मा और हिरण्यगर्भके सम्बन्धम कही गयी थी । चित्तविशिष्ट चेतना पुरुष या जीवात्मा है परन्तु सक्रिय चेतनाका नाम चित्त है । यह निष्क्रिय सक्रियका भेद अविद्याजनित है । जब हमारा ध्यान शुद्ध रूपकी ओर जाता है तो पुरुष शब्दका और जब अविद्या द्वारा प्रतीयमान सक्रिय रूपकी ओर जाता है तब प्रधान शब्दका प्रयोग करते हैं । परमार्थतः जो पुरुष है वही प्रधान है ।*

३ प्रपञ्चविस्ताराधिकरण

जीवत्माको जो चित्त मिला था वह धुब्ध था । उसमें ज्ञातृत्वशक्ति—सत्त्वगुण—पाहेलेसे ही जाग चुकी थी, अब दोष दोनों शक्तियों—दोनों गुण—भी उद्बुद्ध हो चुकी थी । सत्त्वगुणके लिए तो विषय था, रज और तम विषयहीन, अतः अतृप्त, ये ।

जीवके चित्तमें जो ज्ञान था वह जीवविषयक था । जीव अपने-को जानता था किन्तु यह ज्ञान परमात्मावस्थाके अस्मिता-में-हूँ-रूपी ज्ञानसे भिन्न था । जीवके ज्ञानमें विशेषता यह थी कि वह अपनी पृथक् सत्ताको जानता था । पारम्यका ज्ञान तभी होता है जब अपनी सत्ताके साथ साथ अपनेसे भिन्न किसी पृष्ठभूमिका भा ज्ञान रहता है । यह मले ही स्पष्ट न हो कि अपने सिवाय क्या है परन्तु कुछ है, ऐसा प्रतीत हुए बिना पारम्यकी अनुभूति नहीं हो सकती । जीवको इस अवस्थामें जो ज्ञान हो रहा था वस्तुतः उसके तीन अङ्ग थे:—

मैं है—अहम् है—अस्मत् है ।

न मैं है—अनहम् है—युष्मत् है—मुझसे व्यतिरिक्त कोई पदार्थ है ।

म न मैं नहीं है—अहम् अनहम् नहीं है—अस्मत् युष्मत् नहीं है ।

मैं और न मैं एक दूसरेसे भिन्न परन्तु सम्बद्ध थे । एक दूसरेका परिच्छेदक था, एकके कारण दूसरेका ज्ञान हो रहा था । जिस अवस्थामें चित्तमें सत्यगुण प्रबल होता है उसमें उसे बुद्धि कहते हैं । जीवात्मा बुद्धिसे अपना ग्रहण कर रहा था और बुद्धिसे ही अपनेको न मैंसे भिन्न जान रहा था । मैं और न-मेंमे विवेक करना बुद्धिका उस प्रकारका व्यापार है जिसे अध्यवसाय कहते हैं ।

न मैं अभी अज्ञात था । इच्छा शक्ति उसे ज्ञान और अवधारणका विषय बनाना चाहती थी । इसके लिए यह आवश्यक था कि मैंके सम्बन्धमें उसको जाना जाय, मैंके साथ उसका सम्बन्ध जाना जाय । इसका परिणाम यह होता कि न-मैं समझमें आता और परिच्छेदकके स्पष्ट हो जानेसे मैंका स्वरूप भी अधिक स्पष्ट होता । गहरे अन्धकारमें प्रकाश अच्छा देख पड़ता है । इच्छाकी पूर्तिके लिए प्रयत्न हुआ । बुद्धिसे अहङ्कार उत्पन्न हुआ । अहङ्कार एक ओर तो न-मैंको मैंके साथ सम्बद्ध करता है, दूसरी ओर मैंको पृथक्ताको और तीव्र करता है ।

कुछ और कहनेके पहिले दो बातोंकी ओर ध्यान दिलाना आवश्यक है। पहिली बात यह है कि न-मेंकी पारमार्थिक सत्ता नहीं है। जेतनाके लिए कोई उपाधि है तो अग्नि। उसका कोई और परिच्छेदक नहीं है। अग्निवाके कारण ही पृथक् जीवात्मभाव हुआ है और फिर इस पार्थक्यको समझनेके लिए न-मेंकी खोज हुई है। न में बुद्धिनिर्माण है या यों कह सकते हैं कि अग्निवासी ही न मेंके रूपमें प्रतीति हो र्त्त है। दूसरी बात यह है कि परमात्मागस्था तक तो अनुभूतिक्रम नहीं था, इसलिए काल भी नहा था। परन्तु जीवात्माके चित्तमें अनुभूतियोंका प्रत्यपरिवर्तन होने लगा है। अब अनुभवमें क्रम है, चित्तमें परिणाम होने लगे हैं, इसलिए जीवात्मा कालके क्षेत्रमें है।

अभी न-मेंका स्त्रीक स्त्रीक ज्ञान रहा हो रहा था। इसलिए सक्रिय इच्छा और सङ्कल्प शक्तियाने अहङ्कारको उम दगामें न करने दिया। वह परिणत हुआ और परिणाम-स्वरूप उसमेंसे 'बई' पदार्थ निकले। पहिले पदार्थको ज्ञानेन्द्रिय कहते हैं। ज्ञानेन्द्रियों वस्तुतः पाँच हैं—श्रोत्र, त्यक्, चक्षु, रसन और घ्राण। इन शब्दाना अर्थ कान, चर्म, आँख, जिह्वा और नाक नहा है। कान आदितो क्रमात् इन्द्रियाके शारीरिक अधिष्ठान हैं अर्थात् शरीरके वह भाग है जहाँसे इन्द्रियों काम करती हैं। इन्द्रिय चित्तको न-में-ग्राहक शक्ति है, वह शक्ति है जिसके द्वारा न में र्त्तचकर चित्तमें लाया जाता है, ज्ञानका विषय बनाया जाता है। जब विषय चित्तके सामने आ गया तब तो ज्ञानेन्द्रियों उससे निपट लेंगी परन्तु कभी कभी उसको चित्तका विषय बनानेके लिए और चरानर बनाने रखनेके लिए विशेष प्रयास करना पडता है। कभी उसको चित्तका अविषय बनानेके लिए भी प्रयास करना पडता है। इस प्रकार उसके सम्बन्धमें ज्ञान भी बढ़ता है और मोक्षत्वशक्तिमा कृतार्थ होती है। अतः

अहङ्कारसे ज्ञानेन्द्रियों के साथ कर्मन्द्रिय निकली । ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा विषय की चित्तर मिया होती है, कर्मन्द्रियों के द्वारा विषयपर चित्तकी प्रतिमिया होती है । कर्मन्द्रियों भा पाँच हैं—बान्, पाणि, पाद, उपस्थ और पायु । मनुष्यके शरीरमें जिह्वा, हाथ, पाँव, जननेन्द्रिय और गुदस्थान इनके अधिष्ठान हैं । एत आर इन्द्रिय निरुत्ता जिसे मन कहते हैं । यह ज्ञानेन्द्रिय भी है जोर कर्मन्द्रिय भी । मन वह काम करता है जो रडे नगरोंमें टेलिफोन एक्सचेंजसे लिया जाता है । सर तार बहा आकर मिलते हैं । यदि 'क'को 'ख'से कोई बात कहनी होती है तो वह सन्देशा एक्सचेंजमें से होकर जाता है । ज्ञानेन्द्रियों जो ज्ञान भीतर लाती ह और कर्मन्द्रियों जो सङ्कल्प बान् ले जाती ह सर मनमें मिलते ह । विषयका जो रूप ज्ञानेन्द्रियोंके द्वारा अधिगत होता है उसे सवित् कहते ह । वह—सवित्—मनम होता है । फिर अहङ्कार उसको पुराने ज्ञानमण्डारसे मिलाता है, मने साथ उसको सम्बद्ध करता है, तर बुद्धि अध्यवसाय करती है । यदि वह भोगानुसुल प्रतीत हुआ तो उसे ज्ञानका विषय बनाये रखनेके लिए, अन्यथा ज्ञानका अविषय बनानेका, प्रयास होगा । यह सङ्कल्प बुद्धिसे मनके द्वारा कर्मन्द्रियोंतक पहुँचता है । मन सवित् और सङ्कल्पने बीचका सम्यन्ध सर है ।

न मीनी सत्ताका ज्ञान तो जीवात्माको आरम्भसे ही था, शिष्ट यह ज्ञान अस्पष्ट, असम्पूर्ण, था । उसको पूर्ण करनेके लिए ही चित्तकी आकुलता उसको परिणत कर रही थी आर ज्ञानेन्द्रियादिकी उत्पत्ति कर रही थी । इसलिए इनके साथ ही अनहम्—न-म—का प्रथम स्पष्ट ज्ञान भी उत्पन्न हुआ । चित्तमें श्रोत्रेन्द्रियके द्वारा प्रथम सवित्—शब्द—की उत्पत्ति हुई । सवित्तोंको तन्मात्रा भी कहते ह क्योंकि उनमें द्वारा उसका—अज्ञात न म, युष्मत्—का मात्र, ज्ञान, होता है ।

४. आदिशब्दाधिकरण

मूलप्रकृतिसे हम इन्द्रिय, मन और शब्द तन्मात्रातक पहुँचे हैं। विनायकी यह अवस्था उस भौतिक जगत्का प्रवेशद्वार है जिससे हम परिचित हैं।

श्रोत्रेन्द्रिय और शब्दके सम्बन्धमें न केवल अधिश्रितों प्रसृत पण्डितोंमें भी बहुत भ्रम फैला हुआ है। इस भ्रमका कारण यह है कि निगमागम पद तो लिये जाते हैं परन्तु उनके अर्थको समझनेका प्रयत्न नहीं किया जाता। निदिध्यासन करनेका तो नाम भी नहीं लिया जाता। सम्यक् रूपेण मनन भी नहीं होता। इसलिए वाग्जालका विस्तार बढ़ता जाता है, विकल्प परिवारमें वृद्धि होती जाती है और एक ओर शास्त्र हास्यास्पद बन जाता है दूसरी ओर पढ़ने पढ़ानेवाले सत्यमें दूर होते चले जाते हैं।

शब्दका अर्थ स्वन—उस प्रकारका सवित् जो दो धैर्य वस्तुओंके टकराने पर होता है—माना जाता है और श्रवणेन्द्रिय उसका ग्रहण मानी जाती है। यह बात ठीक है परन्तु स्वनका ध्वनि वहाँ बहुत मनुष्यजन्य है। वैज्ञानिक प्रयोगोंसे सिद्ध है कि यदि किसी प्रकारके ध्वनिवाहक द्वारा कोई वस्तु प्रकम्पित हो उठे और उससे चारों ओर कोई ऐश्वर्य दत्त तरल माध्यम हो जो हमारे कानतक पहुँचता हो तो उस माध्यममें एक प्रकारकी लहर उत्पन्न होती है जिससे फलस्वरूप हमको स्वन मग्न होता है। हमारे नाडिसंस्थानकी वनाष्ट ऐसी है कि यदि वस्तुका स्वन उत्पन्न

या तरल माध्यम नहीं है वहाँ कम्पन भले ही हो परन्तु स्वन नहीं आ सकता । सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र आदिसे हमको प्रकाश मिलता है स्वन नहीं । किन्तु पौधियोंने आधारपर पण्डित सम्प्रदाय शब्दका सम्यन्ध आकाशमे जोड़ता है जो संन्या अवैज्ञानिक जान पड़ता है ।

जो स्वन ध्वनिसे सुन पड़ते हैं, चाहे वह मनुष्य या पशुपक्षीकी गोली-ने अङ्ग हों या आहत जड़ वस्तुओंसे उत्पन्न होते हों, उनको हम मुँहसे भी बोल सकते हैं । ऐसे स्वनोंके समूहको बैरवरी वाणी कहते हैं परन्तु जिसको दर्शनमें शब्द कहते हैं वह बैरवरीसे अधिक है ।

चित्त धुब्ध था, चञ्चल, अस्थिर था । तीनों गुण, तीनों शक्तियाँ, जाग्रत थीं । एकका तिरोभार, दूसरेका प्रादुर्भाव, हो रहा था । यही चित्तने परिणामी, परिवर्तनशील, होनेका हेतु है । न-मैंको पूर्णतया जानने और भोगनेके लिए आकुलता थी । यह न-मैं चित्तने यादर कही नहीं था ; जैसा कि हम पिछले अधिकरणमें कह आये हैं, बुद्धिनिर्माणमात्र था फिर भी उस अवस्थामें चित्त उसे विषय बनाना चाहता था, उसको समझना चाहता था । जिसके जाननेके लिए उत्सुकता थी, तनाव था, यह स्वयं चित्तके भीतर था । इसलिए जब यह पहिले पहिले जाना गया तो चञ्चलताके रूपमें । अपनी चञ्चलताका निक्षेप न-मैंमें करके चित्तने पहिले यह जाना कि न-मैं चञ्चल, अस्थिर, है । पहिला सवित् अस्थिरता, परिवर्तनशीलता, का हुआ । इसीका नाम शब्द है । जो इन्द्रिय इसका ग्रहण करती है उसका नाम श्रोत्रेन्द्रिय है ।

यह अस्थिरता उन सब पदार्थोंमें भी है जिनसे हमको स्वन नहीं मिलते । इसका तात्पर्य यह है कि प्रत्येक भौतिक पदार्थ प्रत्येक क्षणमें शब्दायमान है, परन्तु हमारी श्रोत्रेन्द्रियको जिस शरीररूपी उपकरणसे काम लेना पड़ता है वह इस शब्दसमूहके अधिकांशको अग्रहीत बना देता है ।

केवल यह थोड़ासा भाग मुन पड़ता है जा इस शरीरके ही समान छोटे उड़े पिण्डोंके आहत होने पर निकलता है। मन ही एक ऐसा सचित् है जिससे हमको वस्तुओंका चञ्चल अवस्थाका परिचय मिलता है। योगियोंका ऐसा कहना है कि जब प्राण किञ्चित् ऊर्ध्वमुख होता है तो इन्द्रियोंका शरीरात् बन्धन भी शिथिल पड़ जाता है। उस समय श्रोत्रेन्द्रिय अनाहत शब्द—मिना आघातके, सहज शब्द—का ग्रहण करती है। उस समय भौतिक पदार्थकी सहज चञ्चलताका सचित् होता है। यह सचित् उन रूपादि दूसरे सचित्तोंके अतिरिक्त है जो हमको भूतोंसे प्राप्त होते हैं। उस आदिम अवस्थाम तो कोई भूत नहीं था, कोई दूसरा सचित् हो नहीं सकता था, केवल शब्द था। श्रोत्रेन्द्रिय उसके मूल रूपका ग्रहण कर रही थी। मूल रूप इसलिए कहता हूँ कि भौतिक वस्तुओंमें चञ्चलताके भी स्वभावतः अनेक भेद पाये जाते हैं, इसलिए बैरवरी वाणीमें व्यञ्जनीय स्वरोंसे लेकर अहङ्कारसे निकले आदिशब्द तक स्थूल सूक्ष्म शब्द सविताकी अपार राशि है। हमारे सारे गानवाद्य उसके सामने तुच्छ हैं। आदिशब्दका योगिवाने अनेक नाम दिये हैं। वही आदिशब्द, उद्गीथ, प्रणव, स्फोट, तार, अजपा, नाद, सत्यनाम, परावाणी, गरानागरा, नीरवतासी बोली, लोगास और मुस्तानुल अक्षरार है।

आदिशब्दको ॐकार भी कहते हैं। ॐकारके अ, उ और म् तीन अक्षर कहे जाते हैं। इन तीन अक्षरोंने अनेक प्रकारसे अथ क्रिये जाते हैं। इस सम्बन्धमें लोगोंने बड़ी-बड़ी पुस्तकें लिख डाली हैं। परन्तु यह सब शास्त्रार्थको बात है, जिनमें उलझकर नासमझ अपना समय नष्ट करते हैं। सच्चा ॐकार वह है जो अनुचाय्य है। इसीलिए छान्दोग्य उपनिषत् में लिखा है कि देवगण उद्गीथको जब सब जगह दूँदकर दूर गये तब वह उनको प्राणम मिला।

शब्द समस्त भौतिक जगत्तम व्याप्त है इसलिए आनेन्द्रिय अन्य सब इन्द्रियाँसे पलवती तथा सम्मग्राही है । कम्पन तो सोल्ह बार प्रति सेकण्डसे कम और पचास हजार बारसे अधिक भी होता होगा पर हमने उसका पता नहीं लगाता । उस अवस्थामें वस्तु हमारे लिए अज्ञात रहती है । जब कम्पनका वेग बहुत बढ़ जाता है तब तापकी अनुभूति होने लगती है और वेग और बढ़ने पर प्रकाशकी । किन्तु यदि वेग बढ़ता ही जाय तो हमारी इन्द्रियाँ जगत् दे देती हैं । ऐसा प्रतीत होता है कि प्रकृतिने हमारे ऐन्द्रिय शक्ति लट्ठी कई जगहासे तोड़ दी है । वस्तुतः ऐसा नहीं है । शब्दकी अनुभूति ग्राह्य हो सकती है । आवश्यकता इस बातकी है कि आनेन्द्रिय उस दासतासे मुक्त की जाय जो शरीरने उसपर मढ़ दी है । विपत्ति यह है कि चित्त भी उसको बैपरी धैर्यसे रचनाके पीछे दौड़नेसे चुड़ी नहीं देना चाहता ।

५ भूतविस्ताराधिकरण

चित्तम शब्द सवित् हुआ इसलिए सुद्धिम यह प्रतात हुआ कि न मैं शब्दवान्, चाञ्चल्य—अस्थिरता, परिवर्तनशीलता—लिङ्गबाला है । शब्दलिङ्गी न मैंना नाम आकाश है । सारी चञ्चलता, सारा अस्थिरता, सारी गतियोंका आस्पद यह आकाश वही पदार्थ है जिसको दिग् नामसे भी पुकारा जाता है । हम द्रव्याधिकरणमें देख चुके हैं कि बुद्धि सवित्तासे उनकी हेतुआका निमाण किया करती है । आकाश प्रथम बुद्धिनिमाण था ।

न मैंसे—जो अब शब्दवान् आकाश था —दूसरा सवित् त्रिगिन्द्रिय के द्वारा प्राप्त हुआ । इसको स्पष्ट कहते हैं । स्पष्ट और त्वम्ने सम्बन्धमें भी कुछ उसा प्रकारकी भूल होती है जैसी शब्द और श्रोत्रके सम्बन्धमें की जाती है । साधारणतः स्पष्टता अर्थ होता है छूना, इसलिए स्पष्टके

कठिन और कौमल्य दो भेद मिले जाते हैं। तत्परमाणु भेदसे स्पर्शको शीत और उष्ण कहते हैं। परन्तु स्पर्शका क्षेत्र इससे व्यापक है। विशालके अनुसार शक्ति एव है। वही कभी तापने रूपम अनुभूत होती है, कभी प्रकाशके, वही नाडियामें दौड़ती है, भासवेशियोंको कार्मुकशूल बनाती है, रासायनिक क्रिया करती है, तार और नेतास्को चलाती है। उसके कुछ भेदाका अपरोक्ष अनुभव हमको होता है, झुठला नहा। जो अनुभव होते हैं उनको हमने ताप और प्रकाश जमे नाम दे रने हैं।

यदि यह बात ठीक है तो हम फिर यही अभियोग प्रकृतिपर लगा सकते हैं कि उसने कई बातें हमसे छिपा रखा है। उनको जाननेके लिए कोई इन्द्रिय नहीं है, न इन्द्रियसे अभावम सचित् हो पाता है। वस्तुतः यह अभियोग ठीक नहीं है। सचित् होता है। यह सचित् हमारे साधारण जीवनमें ताप और उससे मा नीचे उतर कर काठिन्य रूपी होता है पर इसके सूक्ष्म भेद भी हैं, इनका भी ग्रहण त्रिगुणन्द्रिय करती है। जब यह शरीरके बन्धनसे छुटकारा पाती है तो सूक्ष्म स्पर्शके सचित् होते हैं।

जिस प्रकार शब्दसे आनादानामा बुद्धिनिर्माण हुआ उगी प्रकार स्पर्श तन्मानासे वायु नामका बुद्धिनिर्माण बना। शब्दस्पर्शान् न-में वायु है। वही प्राण है, वही विद्युत् है, वही वह शक्ति है जो अनेक दूसरे रूपोंसे भौतिक जगत्को परिचालित कर रही है।

अब अधिक विस्तारसे लिखना अनावश्यक है। वायुमें चक्षुर्इन्द्रिय द्वारा रूप सचित् हुआ और रूपसे शब्द स्पर्श-रूपवान् तेजनामा बुद्धि निर्माण बना। तेजसे रसनेन्द्रिय द्वारा रस सचित् हुआ और रसने शब्द-स्पर्श-रूप-रसवान् अप् नामका बुद्धिनिर्माण हुआ। अग्ने मागेन्द्रिय द्वारा गन्ध सचित् मिला और गन्धसे शब्द स्पर्श-रूप-रस-गन्धवर्ती गिति बुद्धि-

निर्माण बनी । इस प्रकार सब भूतोंकी उत्पत्ति हो गयी । फिर तो भूतोंके विभिन्न मात्राओंमें मिलनेसे यह विश्व, यद् भौतिक जगत्, बना जो हमारे दैनिक जीवनका क्षेत्र है । भूतोंके मिलनेसे नये सद्घातोंका बनना और उनके रिसरनेमें पुराने सद्घातोंका टूटना निरन्तर जारी है । यही हमारा युष्मत् प्रपञ्च है ।

भूतोंका यह नम आजकलकी वैज्ञानिक विचारधाराके अनुकूल प्रतीत होता है । इसमें आश्चर्यकी कोई बात नहीं है । परन्तु यदि आगे चलकर वैज्ञानिक सिद्धान्तोंमें कुछ संशोधन हो तब भी दार्शनिक क्रम यही रहेगा । यह हो सकता है कि वैज्ञानिक शोधके और बढ़नेसे हमको भूतोंके स्वरूपको समझनेमें और सहायता मिले । इस स्थलपर इतना जान लेना पर्याप्त है कि भूतोंमें सबका मूल वायु है और उसके स्पर्श सवित्को ग्रहण करनेवाली इन्द्रिय त्वम् है । वायुको स्थूलीभूत रूप, जो रूप सवित् द्वारा चक्षुरिन्द्रियग्राह्य है, तेज है । तेजस अवस्थामें तत्त्वोंका विभाग नहीं हुआ है । जब तेज घनीभूत होता है तो पृथक् तत्त्व बनने लगते हैं । उस रूपको अप कहते हैं और उसके रससवित्की ग्राहक इन्द्रिय रसन है । पिण्डीभूत अप धिति कहलाता है । उसके गन्ध सवित्का घ्राणइन्द्रिय ग्रहण करती है ।

भूतोंकी पारमार्थिक सत्ताके सम्बन्धमें भ्रम न होना चाहिये । अविद्याके कारण जीवात्मा अपनेको जीवात्मा-परिच्छिन्न, पृथक् व्यक्ति-मानता है । अविद्या उसके भीतर है पर वह अपने परिच्छेदकको छूँदता है, उसको जानना चाहता है । चित्त धुब्ध, आकुल, होता है, बुद्धिसे अहङ्कारको सृष्टि होती है और अहङ्कारसे इन्द्रियो और मनकी । इन्द्रिय और मनके द्वारा चित्तमें अनेक सवित् होते हैं अर्थात् वह अनेक प्रकार-से उस पदार्थको ज्ञान और भोगका विषय बनाता है जो सदासे उसके

भीतर है। प्रत्येक सदिन्के अनुसार उस पदार्थ, उस न-में, का नया ज्ञान होता है और बुद्धि उसके विषयमें एक नयी कल्पना करती है। बुद्धिके यह निर्माण ही आकाशादि हैं। ऐसा कह सकते हैं कि जो ज्ञानृत्वादि योग्यतायव अपनी साम्बावस्था या शुद्धानस्थामें चेतना, ब्रह्म, रूप हैं, वही सन्निय अनस्थाम चित्त है और वही घनीभूत होकर भूत हो गयी हैं। जो ज्ञाता है, वही ज्ञानका साधन है, वही ज्ञेय है। यह त्रिपुट्य अविच्छादित है, जडचेतनका भेद अनिच्छादित है, अलन-युग्मविभाग अनिच्छादित है।

प्रथम खण्डने सेन्द्रिय प्रत्यक्षाधिकरणम् इस समस्याकी ओर ध्यान आकृष्ट किया गया था कि भौतिक वस्तु और अभौतिक चित्तमें क्रिया-प्रतिक्रिया किस प्रकार होती है। अब इस बातके समझनेमें कोई कठिनाई न होनी चाहिये। वस्तु सवित् गान है और सवित् चित्तका परिणाम है अतः वस्तु और चित्तका सम्बन्ध वस्तुतः परिणाम और परिणामीका सम्बन्ध है जिसका होना स्वाभाविक है। इसके अतिरिक्त जो पदार्थ चित्त है वही भौतिक वस्तु है। दोनों शक्तिरयात्मक, गुणरयात्मक, अतः सजातीय हैं। सजातीयका मिथः प्रभावित होना स्वाभाविक है। दोनोंमें भेद इतना ही होता है कि चित्तमें सत्त्व और रजकी मात्रा अधिक होती है, भूत, विशेषतः क्षिति, में तमकी प्रधानता होती है। इस लिए वह अपेक्षया जड प्रतीत होता है।

६. सविद्वेषम्याधिकरण

यहाँ यह शङ्का हो सकती है कि जगत्ने विकासका जो क्रम दिखलाया गया है उसके अनुसार सब जीवोंके सवित् एकसे होने चाहिये। इसका उत्तर यह है कि यदि जगत्की उत्पत्तिकी कोई निश्चित तिथि होती तो

उसमे किसी भी निश्चित कालके बाद स्रज जीवोंके चित्ताके एगसे होनेकी सम्भावना हो सकती थी । परन्तु जगत् वहाँ, क्या हुआ ? उसकी प्रतीति तो अविद्याजनित है । अमुक तिथिसे अविद्या आरम्भ हुई यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अविद्यास्पर्शके लिए कोई हेतु नहीं हो सकता । ब्रह्म ऐसा था ऐसा है । अविद्या अनादि है । जगत्की उत्पत्ति नहा हुई, प्रतिश्रुत होती है ।

जीवात्माकी पृथक् सत्ता नहा है परन्तु अविद्याके कारण वह अपनेको पृथक् मानता है । उसकी यह भ्रान्ति अनादि है । आजतक उसने करोड़ों शरीर धारण किये और छोड़े, असंख्य सवितोंका अनुभव किया, असंख्य जानों, इच्छाओं और सङ्कल्पोंके सहार उसने चित्तमें सञ्चित हैं । यह स्रज होते हुए भी यदि स्रज जीवोंने चित्त किसी क्षण विशेषमें एकही अवस्थामें रखा तो यह सचमुच आश्चर्यका विषय होगा ।

७. जगन्मिथ्यात्वाधिकरण

अस्मत् और युष्मत्की समष्टि ही जगत् है । हमने जगत्का विश्लेषण किया और इस परिणामपर पहुँचे कि अस्मत् और युष्मत्, समस्त जगत्, ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय, यह सब ब्रह्म है । ब्रह्म चिन्मय है, एक है, अद्वय है, दिक्कालातीत है । यह अवधारणका विषय नहा है । जहाँतक मैं और वह—की प्रतीति होती है, समझने और समझानेका अवकाश रहता है, वहाँ तक माया, अविद्या, है । इसीलिए उपनिषद् कहती हैं, जो उसको जानता है वह नहा जानता, जो नहीं जानता वह जानता है ।

तो फिर क्या जगत् मिथ्या है ? इस प्रश्नके दो उत्तर हैं, हाँ और नहीं । जगत् उतना ही सत्य और उतना ही मिथ्या है जितना कि रस्सीम का सर्प । रस्सी ही सर्प है इसलिए सर्प सत्य है, वहाँ सर्प नहा है इसलिए

मिथ्या है। जगत् का जो रूप प्रतीत होता है वह तो मिथ्या है परन्तु है वह ब्रह्मसे अभिन्न, इसलिए सत्य है।

दार्शनिकों में से जगत् के मिथ्यात्व की बात सुनकर कुछ लोग उम पर यह आरोप करते हैं कि वह मनुष्यों को निरम्मा बना देता है। मैं निरम्मा का ठोक ठाक अर्थ नहीं जानता परन्तु इतना समझता हूँ कि यह कोई पुरी चीज माना जाता है। यदि मेरा अनुमान ठाक है तो बंधारा दार्शनिक निराश है। वह सभी बात मान कह देता है, यदि कोई सत्य का प्रयोग करता है, तो इसके लिए उसका दायित्व नहीं हो सकता।

फिर भी इस प्रसङ्ग में दो बातें दार्शनिक कह सकता है। जगत् के स्वरूप को जाने बिना काममें लगे रहना कोई बुद्धिमान की बात नहीं है। यदि दार्शनिक से जगत् को मिथ्या जानकर लोगों की कम्पनिश बदल जाय तो वह अपने को कृतार्थ मानेगा। हिरन मछिचिन्ता पीछे दौड़ता है, यह क्या बहुत बुद्धिमान की प्रमाण है? यदि उसे यह विदित हो जाय कि जिसे मैं जल समझ रहा हूँ वह बालू है और ऐसा जानकर वह उधर दौड़ना छोड़ दे तो क्या उसका यह निरम्मापन निन्दार्ह होगा? तेली का तैल दिन भर चलता रहता है, क्या उसका यह गतिशील रहना प्रगति, उत्थति, बुद्धिमत्ता का लक्षण है? केवल कुछ करते रहना प्रशंसनीय नहीं हो सकता। जो काम परिस्थितिके अनुकूल है, वही अच्छा है। जो काम परिस्थितिसे असङ्गत है उससे विरत हो जाना, इस दृष्टिसे निरम्मा हो जाना, बुद्धिमान की सूचक है। बहुत से ऐसे काम जो जगत् के सत्य होने की दृष्टिसे उचित होते उसको असत्य जान लेने पर अकरणीय प्रतीत होंगे। हिरन को मृगतृष्णिका की ओरसे पराङ्मुख होकर सबेरे जल्दी खोज करनी चाहिये। जिन कामोंसे ब्रह्मप्राप्तिमें सहायता मिले वह तो ठीक है, शेष पेंसानेवाले हैं। उनको चिन्ता ही छोड़ा जा सके उतना ही श्रेयस्वर होगा।

परन्तु एक चेतावनी भी देनी है । जगत् मिथ्या है, जगत् मिथ्या है, कहनेसे काम नहीं चलता । कर्ममात्रका सहसा परित्याग नहीं किया जा सकता । वैसे कर्म करणीय हैं, इस विषयमें हम आगे चलकर धर्माध्यायमें विचार करेंगे, परन्तु कर्मसे हाथ र्खींच लेने पर भी चित्तमें वासनाओका विशाल जगत् बना रहता है । जब तक यह जगत् बना हुआ है तब तक कर्मसे विरत होना निरर्थक है । कर्म इस प्रकार करना चाहिये कि अविद्याका बन्धन क्षीण हो । देह और चित्त भले ही बन्धन हों परन्तु इनको बन्धन पुकारना मात्र पर्याप्त नहीं है, इनसे बन्धनको ढीला करनेका काम लिया जा सकता है । यदि किनारेपर खड़ा मनुष्य पानीमें गिर पड़ता है तो यह सोचकर नहीं रह जाता कि मेरा पानीमें गिरना मूर्खता थी, मेरा पानीसे क्या सम्बन्ध, मैं तो किनारेका रहनेवाला हूँ । जो ऐसा सोचकर हाथ बाँध लेगा उसे पानी ले डूबेगा । समझदार मनुष्य तैरता है, पानीमें हाथ पैर मारता है, पानीको ही पानीसे बाहर निकलनेका साधन बनाता है । तभी वह पुनः किनारेपर आ लगता है ।

यदि निरर्थक कामोंसे विरत होकर आत्मज्ञान साधक कामोंमें लगना निकम्मापन हो तो दार्शनिक निरुम्मेपनका समर्थक है ।

छठाँ अध्याय

नानात्वका सङ्कोच

एक ग्रन्थमें नानात्मक जगत्का प्रसार किस प्रकार हुआ है यह तो हमने देखा । इस सम्बन्धमें यह प्रश्न अगत्या उठता है कि कभी इस नानात्वका सङ्कोच भी होता है या नहीं । चूँकि नानात्व सत्य नहा है वरन् प्रतीतिमान है इसलिए इस प्रश्नका रूप यह हुआ कि कभी इस नानात्वकी प्रतीतिका लोप होता है या नहीं ।

नानात्वकी जड़ अविद्या है, यह जड़ कर्मसे नहीं कट सकती । कर्मके मध्यन्धमें हम अगले अध्यायमें विस्तारसे विचार करेंगे किन्तु यह स्पष्ट है कि कर्म अविद्याका विरोधी नहीं हो सकता । अच्छेसे अच्छा कर्म हो पर वह नानात्वके आधारपर ही किया जा सकता है और कुछ न कुछ सत्कार छोड़े बिना नहीं रह सकता । सत्कारसे नानात्वकी जड़ और पुष्ट होगी । यदि वासनाने ऊपर उठकर कर्म किया जा सके तब तो वह बन्धनको हट न करेगा परन्तु जब तक आत्मसाक्षात्कार नहीं होता तब तक पूर्ण वैराग्य नहीं हो सकता । जैसा कि हम अगले अध्यायमें देखेंगे, कर्मका बहुत बड़ा महत्त्व है । इस महत्त्वकी आरंभ प्रथम खण्डके चित्तप्रसादाधिकरणमें सङ्केत किया गया है । परन्तु कर्म स्वतः अविद्याको मिटा नहीं सकता ।

ध्यान और मनन—सच्छास्त्रविचार, दार्शनिक वाङ्मयका अनुशीलन—भी अविद्याको दूर नहीं कर सकता । शास्त्र जगत्की असारताको समझा सकता है, उसकी ब्रह्मसे अभिन्नताको समझा सकता है परन्तु सम-

जाना एक बात है, अनुभव करना दूसरी बात है। समझना-समझाना नानात्वके भीतर होता है। शास्त्रमें ब्रह्म टूटना भुसमें अन्न टूटना है। तर्कसे अतर्क्यको पकड़नेका प्रयास करना कनिष्ठासे सूर्यको स्पष्ट करनेका प्रयत्नसे भी उड़कर नु साहस है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि मनन व्यर्थ है। वह चित्तको अनुकूल बनानेमें और दूसरोंसे अनुभवसे लाभ उठानेमें सहायक होता है। जो आत्मसाक्षात्कारकी कोटि तक नहीं पहुँचा है उसके लिए स्वाध्याय—शास्त्रानुशीलन—और मनन बहुत ही आवश्यक है पर इससे भी नानात्व दूर नहीं होता।

अविद्याका प्रतिषेध विद्यासे होता है। जो नानात्व अविद्यासे उत्पन्न हुआ है वह विद्यासे ही जा सकता है। विद्याके दो भेद हैं, परा और अपरा। अपरा विद्या शास्त्र और योगिजनके उपदेशसे आरम्भ होती है। उससे नानात्व-भ्रुद्धि धीरे धीरे क्षीण होती है और जगत्का वास्तविक रूप कुछ कुछ समझमें आने लगता है। अपरा विद्याके ही भीतर वह अनुभव है जो सम्प्रज्ञात समाधिमें होते हैं। समाधिनी भूमिकाओंमें ज्यों ज्यों गति होती है त्यों त्यों नानात्व पतला पड़ता जाता है। अस्मिता समाधिके अन्तमें नानात्व आर अपरा विद्या दोनोंका साथ ही अन्त हो जाता है। अपरा विद्या वह आग है जो बूड़े-करकटको जलाकर आप भी शान्त हो जाती है। आत्मसाक्षात्कार पर विद्या है जिसमें माया पूर्णतया शान्त हो जाती है।

इस अवस्थाको नयभेदसे कई नामोंसे पुकारते हैं। अविद्याके मन्धनसे द्युत्पत्ता मिल जाता है इसलिए यह मुक्ति या मोक्ष है, अस्मिता का दीपक बुझ जाता है इसलिए यही निर्वाण है।

शास्त्र और आत्मसाक्षात्कारके बीचमें ऐसी कई अवस्थाएँ हैं जिनमें अविद्याका पद अक्षत रह जाता है और नानात्वका न्यूनाधिक लोप हो जाता है। उनका थोड़ा सा निरूपण अनुचित न होगा।

१. सुषुप्त्यधिकरण

स्वस्थ मनुष्य प्रतिदिन कुछ देरके लिए गहरा नौद सो जाता है। जो ऐसा नहीं कर सकता वह अपनेको अभागा मानता है। सुषुप्तिमें भोक्तृत्व और कर्तृत्व शक्तियाँ निष्क्रिय हो जाती हैं, शक्तृत्वमें हटतीसी सक्रियता रहती है। इस अवस्थाम नानात्व उत्पन्न हो जाता है। अनुभूति क्रम नहीं रहता, सोनेवाला कालके बाहर हो जाता है। परन्तु सुषुप्ति बहुत देर तक नहीं रहती। जागनेके साथही पुराने संस्कार फिर उभान हा जाते हैं और नानात्वकी प्रतीति पूर्ववत् होने लगती है।

२. महाप्रलयाधिकरण

या तो विशेष कारणोंसे किसी व्यक्तिको किसी समय भी नाद लग सकती है किन्तु कुछ ऐसी परिस्थिति होती है कि रातमें एकही समय लाखों मनुष्य सोये देग पड़ते हैं। सन एक दूसरेसे पृथक् हैं पर सन न व्यक्तित्व खोये हुएसे रहते हैं। कभी कभी ऐसा होता है कि ऐसी अवस्था दीर्घकालने लिए बहुतसे जीवाँकी हो जाती है। ज्योतिषी निश्चयने साथ नहीं कह सकता कि किन खेचर पिण्डोंपर जीवधारी रहते हैं। सन प्राणियों के शरीर पृथिवीपर रहनेवालोंके समान हैं, यह बात क्यों मानी जाय ? ऐसी परिस्थिति उत्पन्न हो सकती है जिसमें एक दूसरेसे सम्बद्ध बहुतसे पिण्ड एक साथ नष्ट हो जायें या उसनेके योग्य न रह जायें। सूर्यको किसी प्रनासका आघात पहुँचनेसे सौर मण्डलने सारे ग्रहोंकी वही गति होगी। सूर्य धीरे धीरे ठण्डा हो रहा है। पन् दिन उसकी ठण्डक इतनी बढ़ जायगी कि यदि उस समय उसके साथ कोई ग्रह बच रहा तो वह हम जैसे प्राणियोंके बसनेके अयोग्य हो चुका होगा। सूर्य आकाश गङ्गामें है। यदि इस नीहारिकाके उस प्रदेशमें, जिसमें सूर्य इस समय है,

कोई क्षोभ उत्पन्न हो तो सूर्य और उसका परिवार नष्ट हो जायगा । क्षोभ होगा या नहीं, यदि होगा तो कब और कैसे होगा, यह सब हम अभी नहीं जानते । विज्ञानको ऐसा प्रतीत हो रहा है कि वायुकी सक्रियता कम हो रही है अर्थात् धीरे धीरे सारे भौतिक विण्ड निश्चेष्ट, गतिहीन, होते जा रहे हैं । यदि ऐसा है तो भी सम्भवन एक दिन इनपर प्राणी न रह सकेंगे । परन्तु जीव नष्ट नहीं होते, वह प्रभुनसे हो जाते हैं । ऐसी दशाको जिसमें जगत्का बहुत बड़ा भाग नष्ट या चमने—जीवोंके भोग—के अयोग्य हो जाता है महाप्रलय कहते हैं । महाप्रलयमें उस खण्डके जीव हिरण्यगर्भमें निमज्जित रहते हैं । जब फिर परिस्थिति अनुकूल होती है—और अनुकूल परिस्थितिका पुनः स्थापित होना अविवार्य है, क्योंकि जीवोंके भीतर ही तो सारी परिस्थितियोंका भण्डार है—तो नयी सृष्टि होती है । जीवोंकी जातृत्वादि शक्तियाँ चिरमुपुन नहीं रह सकतीं क्योंकि अविद्या तो कहीं गयी नहीं है । शक्तियाँ जब जागरणोन्मुख हाती हैं तो जीव हिरण्यगर्भमेंसे पुनः निकलते हैं । प्रत्येक जीव अपने संस्कार अपने साथ लाता है । फिर जिस प्रकार पिछले अध्यायके भूतविस्ताराधिकरणमें दिखाया गया है जीव जगत्का निर्माण करते हैं । पिछले संस्कारोंके कारण जीवोंमें वैलक्षण्य होता है, इसलिए एक ही प्रकारके शरीरसे सबका काम नहीं चल सकता । परिस्थितियाँ बदलती हैं, मनुष्य अपने अपने अनुरूप शरीर मिल जाते हैं । यों ही सर्ग और प्रतिसर्गका प्रवाह चला जाता है ।

महाप्रलय और नूतन सृष्टिके बीचमें जितने कालतक जीव हिरण्यगर्भमें प्रलीन रहते हैं उतने दिनोंतक उनके लिए नानात्व लुप्तप्राय रहता है । परन्तु यह लोप भी आत्यन्तिक नहीं है । उस अवस्थामें भी शान-शक्ति काम करती है और उसके बाद नानात्वका वृक्ष फिर दरा-भरा हो जाता है ।

३. सौन्दर्यानुभूत्यधिकरण

कुछ ऐसे दृग्बिषय है जिनको देखकर हृदयमें रसका सञ्चार होता है । गगनचुम्बो हिमाच्छादित गिरिशिखर, समुद्रकी पेनिल उत्ताल तरङ्ग, प्रपात और निर्झर, तारोंसे जगमगाता आकाश, शीतल शशिप्रभा, यह सब मनोरम लगते हैं । किसी तूलिकासे निकला चित्र, किसी कविके मुँहसे निकले कुछ शब्द, चित्तको बरस अपनी ओर खींच लेते हैं । हम इन सबमें जो मनोहासिता पाते हैं उसको सौन्दर्य कहते हैं । यह सब अपने अपने ढङ्गसे सुन्दर हैं ।

सौन्दर्यके सम्बन्धमें बृहत् वाङ्मय है । विशेषज्ञोंने जिन बातोंका निवेदन किया है उनमें पडनेकी हमको आवश्यकता नहीं है । यहाँ तो सौन्दर्यानुभूतिके विषयमें केवल इस बातपर जोर देना है कि उस अस्थानमें मनुष्य अपनेको भूल सा जाता है । द्रष्टाकी दृश्यके साथ तन्मयता हो जाती है और दर्शनमात्र रह जाता है । जितनी ही तन्मयता होती है उतनी ही गहरी सौन्दर्यानुभूति होती है । सौन्दर्यकी यही कसीटी है कि वह चित्तको झकास कर मके । अनुभूति कुछ तो द्रष्टापर निर्भर करती है, कुछ दृश्यपर । द्रष्टा अपनेको जितना ही वासनासे शून्य करता है उतनी ही उसको सौन्दर्यकी अनुभूति होती है । वासना रागात्मक हो या द्वेषरूपा, वह सौन्दर्यपर पर्दा डाल देती है । कामी पुरुष सौन्दर्यको न हँटता है न पाता है, वह रति वासनाकी वृत्तिमात्र चाहता है । जो क्रोधसे पागल हो रहा है उसके लिए फूलसे कोमल बालकमें भी सौन्दर्य नहीं है, जिसकी इच्छा कहीं और जटकी हुई है उसके लिए कोई दृश्य सुन्दर नहीं हो सकता । जब चित्तअपनेको किसी वस्तुपर लगा देता है तो उसका पूरा ज्ञान होता है, उसका साग तत्व, सारा रहस्य, आपसे आप सामने आता है । नाटकके भ्रंशना पूरा लाम उसीको मिलता है जो स्वन

अभिनेता नहीं होता । ऐसे प्रेक्षकको प्रतिक्षण वस्तु-स्वरूपका कोई नया अनुभव होता है जो उस मनुष्यको नहीं हो सकता जो उसको भोगका साधनमात्र मानता है ।

सौन्दर्यानुभूतिकी कुछी खोतापत्ति—अपनेको प्रवाहमें डाल देना—है । सौन्दर्य—वस्तुका स्वरूप—तब पूरा पूरा सामने आता है जब सौन्दर्यही भी खोज, उसके लिए प्रयास, न हो । ऐसा होने पर ही बूंद उस समुद्रकी उन्मुक्त कर देती है जो उसके गर्भमें सतत छिपा रहता है । रिले कमलमें, बादलोंमेंसे झौंकती ज्योत्स्नामें, उषाके स्मितमें, मयूरके नृत्यमें, विधवाके सैन रुदनमें, अनाथकी छुट्टी ओखोमें, विश्रमा रहस्य भरा है । हम रुदन-के सन्ध्यामें सौन्दर्य शब्द सुनकर चौंकते हैं । यह प्रयोग कुछ असाधारणसा तो है परन्तु हमारे चौंकनेका मुख्य कारण यह है कि हम सौन्दर्यकी भोग्यताका अङ्ग माननेसे अभ्यासी होगये हैं ।

जो चित्त किसी भी वस्तुके प्रति अपनेको इस अवस्थामें डाल देता है उनको उस वस्तुका यथावत् अनुभव तो होता ही है अर्थात् उससे वह सब सक्ति तो प्राप्त होते ही हैं जो अन्यथा त्यक्त रहते हैं, बुद्धिको उसमें वह शक्तियाँ मूर्तिमती देस पड़ती हैं जो जगत्को परिचालित करती प्रतीत हो रही हैं । ऊँचा पहाड़ पथरोका ढेर नहीं है, वह शक्ति है जो गुरुत्वाकर्षणको अभिभूत कर रही है, उस ओजका प्रतीक है जो नीचे खींचने-वाली परिस्थितियोंको ठोकर मारकर ऊपर उठाता है ; वसन्तमें बली नहीं चट्कती, शिशिरमें पत्तियाँ नहीं झड़ती : ब्राह्मी और रोद्री शक्तियों काम करती हैं ; कमल किञ्चल्कके बीचमें मारा रसपान नहीं करता : लक्ष्मी अमृतके कलश छुटकाती है ; कुतिया अपने बच्चोंको दूध नहीं पिलाती : साधात् जगद्वासी जीवोंमें प्राण डाल रही है । इन शब्दोंका प्रयोग नहीं किया जाता, इन शक्तियोंकी कल्पना भी बहुतोंको नहीं होती, फिर भी

इनका साक्षात्कार होता है। देखनेवाला अपने साधारण जीवनके ऊपर उठ जाता है, भौतिक जगत्का कुछ अंश पीछे छोड़ देता है, उसको श्रुत और सत्यकी कुछ शक्त मिल जाती है, नानात्वका कुछ उपशम हो जाता है, उस एक पदार्थसे थोड़ा बहुत तादात्म्य प्राप्त हो जाता है जो सनका मूल है। सौन्दर्यानुभूति या रसानुभूति एक प्रकारकी समाधि है। वह लोग भाग्यवान् हैं जिनको यह अनुभव प्राप्त होता है। एकाग्र या रसात् सनको ही ऐसा हो जाता है परन्तु किसी किसीको जन्मना यह सिद्धि प्राप्त होती है। ऐसा अनुभव बहुत देर तक नहीं ठहरता परन्तु जब तक रहता है तब तक चित्त एक अपूर्ण उल्लासमय अवस्थामें रहता है। जो लोग अपने इस अनुभवमें दूसरों तक पहुँचानेकी क्षमता रखते हैं वही कवि और कलाकार कहलानेके पात्र हैं।

दृश्य द्रष्टासे भिन्न नहीं है। अविद्याने ही यह द्वैध उत्पन्न किया है। दृश्यरूपमें द्रष्टाको अपना दर्शन होता है। दृश्यमें जो भी स्थूल सूक्ष्म लक्षण प्रतीत होते हैं वह द्रष्टाकी ही चित्तप्रसूति हैं। अतः जब चित्त एकाग्र होता है और रसकी अनुभूति होती है उस समय द्रष्टा अपने ही सूक्ष्म रूपको देखता है। दृश्य सिमिटकर द्रष्टाके पास आ जाता है।

या तो विशिष्ट व्यक्तियोंके लिए सर्वत्र सौन्दर्य है परन्तु कुछ घल्लुर्ण ऐसी हैं जो चित्तको अपनी ओर जल्दी खींचती हैं। इनमें मौलिक शक्तियाँ इस प्रकार व्यक्त होती हैं कि उनका एक बार तो चित्तपर प्रभाव पड़ता ही है। ऊँचे पहाड़, समुद्रको उठती लहर, खिले फूल, नदीका कलकल प्रवाह, नक्षत्रयसना निशा—इनकी ओर चित्त खिंच ही जाता है।

यही बात सच्चे कलाकारकी श्रुतिमें होती है। कलाकार फोटो नहीं खींचता। वह प्रकृतिकी अनुकृति नहीं करता। उसका उद्देश्य यह है कि सत्यकी जो शक्त उसको मिली है वह दूसरोंको भी मिले। इसने

लिए उसको मौक्तिक साधनासे काम लेना पड़ता है और यह साधन अपने सहज दोषोंको छोड़ नहीं सकते । चञ्चल, सक्रिय, पदार्थोंको धातु, पत्थर, या कागदमें बाँधना उनको मार डालना है । उसका कौशल इसी बातमें है कि कलाकी सामग्री कलाके उद्देश्यको कमसे कम व्यवहित कर सके । यद्यपि इस बातमें भाग्यवान् है कि उसका उपकरण शब्द है । शब्दोंमें प्रवाह होता है और यह विचार प्रवाहके प्रतीक होते हैं । पद्यमें विभिन्न छन्दोंकी मात्रा और लयके सहुटनसे प्राणोंमें लय उत्पन्न होता है और इससे चित्तकी एकाग्रतामें सहायता मिलती है । शब्दोंका प्रयोग भी ऐसा होता है कि बुद्धि व्योरेकी बातोंमें न उलझकर उसी तत्त्वपर टिके जहाँ कवि उसे जमाना चाहता है ।

काव्य दृश्य हो या ध्वन्य, कविको विभाव और रघायीसे काम लेना पड़ता है, अनुभाव और सात्विकको दिखाना पड़ता है परन्तु उसका लक्ष्य रस ही रहता है । यदि नायक-नायिका या उद्दीपन सामग्री या रति आदि भाव या पात्रोंकी चेष्टाएँ अपने आगे न उठने दें तो कविकी प्रतिभाका दोष है । यह सब तो रसके लिए बहानामान्न होना चाहिये । किसी पुरुषका किसी स्त्रीके प्रति प्रेम, किसी प्रोपितपतिकाका विलाप, किसी माताका पुत्रकी मृत्युपर क्रन्दन, किसी महापुरुषकी आत्मबलि, किसी सयमीका तप—वर्णनका आधार प्रत्येक दशामें कोई व्यक्ति विशेष हा हो सकता है परन्तु चित्त इन उदाहरणोंसे उठकर प्रेम, करुणा, त्याग और वैराग्यके निर्व्यक्ति क्षेत्रोंमें मँडराने लगता है । थोटा अपनेमें पात्रको ओर पात्रमें अपनेको देखने लगता है, थोड़ी देरके लिए अनुभूतिका घेरा नि सीम और उसकी गहराई अथाह हो जाती है ।

कलाओंमें सङ्गीतका स्थान सबसे ऊँचा है । सङ्गीत साहित्यसे भी ऊपर उठता है । शब्द अपने अर्थों और ध्वनियोंको नहीं छोड़ सकते

इसलिए वह बुद्धिको कुछ न कुछ उलझाये बिना नहीं रह सकते । सङ्गीत-में स्वर और तालसे काम लिया जाता है । जिस स्थानसे भौतिक जगत् निकला है उसी पहिली अभिव्यक्ति स्वरोंमें हुई, इसलिए स्वरराशि परा-वाणीके बहुत निकट है । अच्छे गाने या बजानेवालेको भाषामें कुछ बतलानेको आवश्यकता नहीं होती ; स्वरोंका आरोहावरोह प्राणको बाहरसे रींचकर ऊर्ध्वमुख कर देता है, चित्त विशेषको छोड़कर मन्त्रमुग्ध सर्पकी भाँति निश्चल हो जाता है, नानात्व दर-सा जाता है, शरीरके भीतर बाहर एकसा झकृत हो उठता है, ऐसा प्रतीत होता है कि देहका बन्धन छूट गया , मैं उठता, फैलता सा जाता हूँ; एक अद्भुत आनन्द अपनेमें छा जाता है, रसका महोदधि उमड़ आता है । सामनेके उद्गाता और वीणाके कुशल बजानेवाले अनाहत नादके स्वरमें स्वर मिलाते हैं, नटवरकी पायल प्रह्लाण्डके स्पन्दनको ताल देती है । ऐसे सङ्गीत विशारद भी कम हैं जिनको ताल और दर मण्डलपर इतना चमत्कारी अधिकार हो, ऐसे भाग्यवान् भी कम हैं जो सङ्गीतसे ऐसा रस पाते हों, परन्तु क्षणभरका भी ऐसा समाधि कल्प अनुमन मनुष्यको पवित्र कर देता है ।

कभी कभी ऐसा अनुमन जिसका ऊपर उल्लेख किया गया है— प्राणका भीतरकी ओर रिचना, साँसका रुक-सा जाना, शरीरका शिथिल पड़ जाना , अपना ऊपर उठना या चारों ओर फैल-सा जाना—ऐसे लोगों-को भी हो जाता है जो न कलाकार हैं न कलाके विशेष प्रेमी । ऐसा प्रतीत होता है कि इस क्षणभरमें विश्वका सारा रहस्य समझमें आ गया । रादमें इसकी कोई स्मृति नहीं रहती कि समझमें क्या आया या । ऐसे लोग या तो इस अनुमनकी ओर उपेक्षा करते हैं या इसको ही समाधिकी काठा समझ लेते हैं । दोनों ही अन्वेषणोंमें वह ऐसे दुर्लभ अनुभवको आत्मसाक्षात्कारभी सीढ़ी बनानेसे वञ्चित रह जाते हैं । उनको वह पद

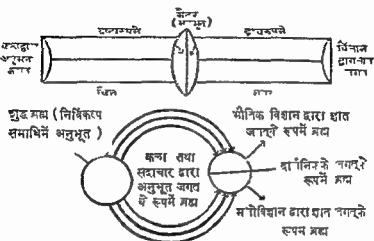
भी प्राप्त नहीं होता जहाँ कलाकार पहुँचता है क्योंकि योगी न होते हुए भी सच्चा कलाकार समाधिकी निम्न भूमियोंमें बारम्बार प्रवेश कर सकता है ।

जिस समय वैज्ञानिक प्रयोक्ता अपने शास्त्रों की गूढ़ समस्याओंपर विचार करता है उस समय थोड़ी देरके लिए उसकी बुद्धिके सामनेसे भी नानात्वके ग़दल हट जाते हैं और एकत्वसी एक झलक देर पड़ जाती है । यह झलक अस्पष्ट मले ही हो परन्तु उसमें अद्भुत स्फूर्ति होती है । जिन लोगोंने विज्ञानमें नवयुग प्रवर्तित करनेका श्रेय पाया है उन सबको ऐसा अनुभव कभी न कभी हुआ है । यह वह निन्दु है जहाँ विज्ञान और कलाकी रेखाएँ एक दूसरीकी काटती हैं ।

कुछ ऐसा ही अनुभव उस व्यक्तिको भी कभी हो सकता है जो दार्शनिक समस्याओंपर गम्भीर मनन करता है । परन्तु यदि मननके साथ साथ निदिध्यासन न हुआ तो व्यर्थ है । कठोर अनुमन्ताके सामने सत्यके स्वरूपके कोई नये पटल नहीं आते, वह बुद्धिनिर्माणों, विकल्पों और शब्दोंके जङ्गलमें भटकता रह जाता है । जो केवल पण्डित है उसका पद विज्ञानके आचार्य और सच्चे कलाकारसे बहुत नीचा है । यदि उसको कभी सत्यकी झलक मिली भी तो उस प्रकाशमें उसके भीतरका अँधेरा और प्रगाढ़ हो उठा होगा । कठोर शास्त्री जिसे विद्या समझता है वह अविद्याका ही भेद है ।

साथके दोनों चित्र सम्भवतः रोचक प्रतीत होंगे । पहिला अचेतन-वादके आधारपर बना है । उसके निर्माता काडवेल थे । उसका तात्पर्य स्पष्ट है । दूसरा भी स्पष्ट होना चाहिये । यह इस पुस्तकमें प्रतिपादित सिद्धान्तके अनुकूल है । इसमें यह दिखलानेका प्रयत्न किया गया है कि प्रतीयमान जगत् हमसे अपिन्न है, मायामें उसकी छाया है । इस जगत्

रूपकी एक प्रकारकी अनुभूति और अवधृति मानसशास्त्रके विद्याथीको और दूसरे प्रकारकी विज्ञानके विद्याथीको होती है। समन्वय द्वारा दर्शन-



शास्त्री इन दोनोंको मिलाता है। शुद्ध प्रत्यक्षरूपका साक्षात्कार निर्विकल्प समाधिमें होता है। प्रतीयमान और शुद्ध रूपोंके बीचमें कलाकार और पूर्ण निष्कामकामका जगत् होता है।

४. उपासनाधिकरण

उपासनाका विषय जितना ही महत्त्वपूर्ण है उतना ही निशाल है। उसके सम्बन्धमें अनेक प्रश्न उठ सकते हैं, उपासना प्रवृत्तिका विकास कैसे हुआ? मनुष्यने पहिले किसकी ओर क्यों उपासना की? उपासना पद्धतियोंमें भेद क्यों है? उपास्य और पद्धति भेदसे जो सम्प्रदाय बन गये हैं उनका मनुष्यके सांस्कृतिक, सामाजिक और आर्थिक विकासपर क्या प्रभाव पड़ा है? समाजशास्त्र और इतिहासके पण्डितोंको इस प्रकारके शोधपर विचार करना ही चाहिये और जो लोग विभिन्न सम्प्रदायोंमें

व्यासपीठोंपर बैठते हैं उनको भी इस ओर ध्यान देना चाहिये । परन्तु हमारे लिए यह विचार प्रायशः अप्रासङ्गिक है ।

योगाभ्यासकी भी गणना उपासनामें की जाती है परन्तु हम अतक उसका पृथक् उल्लेख करते आये हैं और आगे भी ऐसा ही करेंगे । उसको छोड़कर, उपासकोंके तीन भेद किये जा सकते हैं । सुभीतेके लिए इनको अलग अलग लेना अच्छा होगा ।

(क) ईश्वरोपासक

मायाशक्ल ब्रह्म परमात्माका ही नाम ईश्वर है । वही एकसे अनेक होकर जीवात्मा हुआ है । उसीकी बुद्धि हिरण्यगर्भसे सारा जगत् निर्मला है, महाप्रलयके बाद फिर उसीमें समा जाता है । यह तो दार्शनिक बात हुई, परन्तु प्रत्येक मनुष्य अपनेमें कई त्रुटियों, कई अपूर्णताएँ पाता है । उनको दूर करके वह अपने लिए एक आदर्श बना लेता है । परमात्मामें निश्चित होकर यह आदर्श उस उपासकका ईश्वर बन जाता है । सब साधारण उपासकोंके लिए ईश्वर पूर्णतया एकसा नहीं होता ।

विभिन्न सम्प्रदायोंके शास्त्रकारोंने इन लौकिक ईश्वरोंका एक प्रकार का महत्तम समापवर्तक सा निकाला है और उसमें उन सद्गुणोंका निक्षेप किया है जो उनकी समझमें मनुष्यके चरित्रके लिए उच्चायक और उत्तरी आध्यात्मिक उन्नतिके साधक हैं । ईसाई और वैष्णव आचार्योंने ईश्वरके विग्रहके स्वरूपमें विशेष उल्लेखनीय भाग लिया है । ईश्वरका जो रूप इस प्रकार निष्पन्न हुआ है, वह उन सब उपासकोंको ग्राह्य होता है जो विद्वानोंने ससर्गमें आते हैं या शास्त्रीय उपासना पद्धतिमें दीक्षित होते हैं । यह ईश्वर सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्यापक, अन्तर्यामी, न्यायमूर्ति और

परमकारुणिक है, वह सदाचारी और मुमुक्षुकी सहायता करता है और आततायीको दण्ड देता है। परन्तु करुणामयका दण्ड द्वेषप्रेरित नहीं होता, इसलिए दण्डके द्वारा भी वह आततायीका उसी प्रकार हित करता है जिस प्रकार पिता या अध्यापक भर्त्सना करके और चैत्र कड़वी औषध देकर कल्याण करते हैं।

यह ईश्वर शास्त्रकारोंका बुद्धिनिर्माण भले ही हो परन्तु कल्पना निराधार नहीं है। सत्र प्राणियोंके ज्ञान, सत्र प्राणियोंकी शक्ति विराट्के ज्ञान और शक्तिमें अन्तर्भूत हैं और विराट् परमात्मासे अभिन्न है। श्रुत और सत्य न्याय, पुरस्कार और दण्डके आधार हैं और यह दोनों हिरण्य गर्भसे निकले हैं। जीव गिरता है परन्तु गिरकर फिर उठता है। जो ऋत और सत्य नीचे गिराते हैं वही ऊपर उठाते हैं, इसलिए जहाँ न्याय है वहाँ करुणा है। परमात्माकी स्वधाशक्ति जहाँ एक ओर अविद्यारूपा है वहाँ मुमुक्षुके लिए विद्यारूपा भी होती है।

परमात्माका सबसे प्रधान लिङ्ग प्रेम है। वह प्रेमस्वरूप है। प्रेम रागका ही भेद है, इसलिए ईश्वरको रसस्वरूप कहा गया है। रागके भेदोंमें प्रणय और वात्सल्यका स्थान बहुत ऊँचा है परन्तु शुद्ध प्रेमकी पदवीको यह भी नहीं पहुँच सकते। साधारणतः प्रेमको रतिवासनाका ही नामान्तर मान लिया जाता है। इसका कारण यह है कि प्रणयमें बहुत बड़ा अंश रतिवासनाका रहता है और अधिकांश मनुष्यान्को प्रणयका ही अनुभव होता है। साहित्यमें भी जिसको प्रेम कहा जाता है वह वस्तुतः प्रणय ही होता है। वास्तविक प्रेममें रतिवासनाका कुछ उन्नत रूप भी रहता हो पर उसके साथ वात्सल्य, सख्य और आत्मनिवेदनका भी अपूर्ण सम्मिश्रण रहता है। मार्हस्थ जीवन वहाँ सुखी होता है जहाँ प्रणय शुद्ध होकर रतिवासनाके रूपका उत्तरोत्तर परित्याग करके प्रेमको ओर बढ़ता है।

जहाँ स्वार्थ, बुभुक्षाकी छाया भी हो वहाँ प्रेम नहीं होता । प्रेमी अपने प्रेमपात्रके साथ अपनेको इतना तन्मय कर देता है कि उसके अपने किसी सुख-दुखका प्रश्न नहीं रह जाता । ऐसे पुरुषोंके उदाहरण मिलते हैं जिन्होंने अपनी प्रेयसियोंको दूसरे पुरुषोंसे विवाह करनेमें सहायता दी है जब कि इस बातको रोकना उनके लिए शक्य था ; ऐसी स्त्रियोंके उदाहरण मिलते हैं जिन्होंने अपने हाथों अपने प्रेमभाजनोकी प्रसन्नताके लिए अपनी सपत्नियोंका सिन्दूर सँवारा है । ईश्वरीय प्रेम इससे कहीं निर्मल होता है । उसमें स्व और पर-के लिए स्थान नहीं है । परमात्मामें जीव जीवके भेद लय हो जाते हैं । जो प्रेमस्वरूप परमात्माका उपासक है वह किसी जीवके प्रति द्वेष या हिंसा भाव नहीं रख सकता ।

ईश्वरोपासकमें चारित्र्य गुण तो होना ही चाहिये, उसका सारसे बड़ा साधन अनुरक्ति है । अनुरक्तिको भक्ति, ईश्वरप्रणिधान और प्रपत्ति भी कहते हैं । जो लोग ऐसा कहते हैं कि भक्ति बड़ी सुगम है वह भूल करते हैं । प्रेम करना यत्नसाध्य नहा होता । या तो प्रेमका भाव आप ही उदय होता है या नहीं ही होता । अस्तु, भक्त चारों ओरसे अपने चित्तको घटोरकर ईश्वरके चरणोंमें उसे लगा देता है । अपनी सारी सम्पत्ति ईश्वरार्पण समझता है, अपने सारे कर्मोंको ईश्वर प्रेरित मानता है, प्रत्येक वस्तुको ईश्वरकी विभूति समझता है, प्रत्येक दृग्विषयको ईश्वरकी शक्तिकी अभिव्यक्ति मानता है, सुख-दुखको ईश्वरकी देन मानकर शिरोधार्य करता है ।

इसके साथ ही उपासनाकी कोई पद्धति भी होती है । ईश्वरका गुणगान, कोई पाठ, किसी प्रकारका जप, और किसी न किसी विधिसे ध्यान किया जाता है । अनुरक्ति भावप्रधान है इसलिए सब उपासकोंके लिए एक ही प्रकारका ध्यान या जप नहीं हो सकता । यह मानते हुए

भी कि ईश्वर एक है किसी उपासकके लिए उसपर पुरुष-रूपसे अनुरक्ति होती है, किसीके लिए स्त्री-रूपसे, किसीके लिए वह पुरातन पुरुष, परमपिता है, किसीके लिए आत्माशक्ति, जगदम्बा है, किसीको उसका संग रूप आकृष्ट करता है, किसीको सर्वशक्तस्वरूप, वह किसीके लिए रुद्र है, किसीके लिए शङ्कर। ईश्वरके प्रति जिसकी जैसी भावना होगी वह उसकी सेवामें तदनुकूल भावामें ही आत्मनिवेदन और प्रार्थना करेगा।

कोई कोई उपासक मूर्ति या अन्य प्रतीकसे भी काम लेते हैं। प्रतीकको प्रतीक जानकर काम लेनेमें कोई दोष नहीं है, दोष तब आ जाता है जब प्रतीक ही उपास्य मान लिया जाता है।

उपासनाकी इन शैलियोंमें प्रायः सामूहिक उपासनाको भी स्थान दिया जाता है। बहुतसे उपासक एक जगह एकत्र होकर जप या पाठ या ध्यान करते हैं। ऐसी गोष्ठीको चक्र कहते हैं। चक्रमें सम्मिलित व्यक्तियों के चित्त एक दूसरेको प्रभावित करते हैं और थोड़ी ही देरमें ऐसी एकाग्रता प्राप्त होती है जो अन्यथा बहुत देरमें आती। इसीलिए कहा जाता है कि चक्रमें उपास्य देवता* जल्दी अवतरित होती है। ऐसी एकाग्रता चाहे थोड़ी ही देर ठहरे परन्तु उतनी देर तन्त्रके लिए प्राण अशत सुबन्ध हो जाते हैं और अपूर्ण मुरसमय आत्मविस्मृति होती है। प्रत्यक्ष न होते हुए भी ऐसा प्रतीत होता है कि उपास्य अपने चारों ओर, अपने पास, अपने भीतर और बाहर भर गया है। चक्रोपासनामें दोष यह है कि यह मादक अनुभूति समाधिभी ओरसे भी विस्तार कर देती है।

* देवीकी शक्तियोंको, उन शक्तियोंको ब्रह्मके द्वारा विश्वका सन्चालन हो रहा है, स्त्री देवता कहने हैं। देवता शब्द नित्य स्त्रिलिङ्ग है। 'विष्णु देवता आगरित इह' का अर्थ हुआ 'वैष्णवी शक्ति आगरित इह'।

इन सब उपायोंसे उपासकका चित्त एकाग्र होता है, उसके स्वका विवर्द्धन होता है, उसके लिए नानात्व न्यूनाधिक कम होता है, उसको कमसे कम वैसी अनुभूति तो मिलती ही है जो एक ऊँचे कलाकारको प्राप्त होती है। कलाकार और उपासकमें भेद यह है कि कलाकारके पास चित्तको एकाग्र करनेकी कोई निश्चित पद्धति नहीं है। ऐसे भी व्यक्ति हैं जो बिना किसी प्रकारकी दीक्षाके केवल भावावेशसे अन्तर्मुख हो जाते हैं परन्तु आवेश देरतक स्थिर नहीं रह सकता। साधारणतः उपासकको एकाग्रता विधिकी दीक्षा दी जाती है, इसलिए यदि वह चाहे तो समाधि की भूमिकाओंमें दूरतरा जा सकता है। वस्तुतः ऐसा उपासक योगी है, यद्यपि वह अपनेको इस नामसे नहीं पुकारता। इस मार्गमें त्रुटि यह है कि यह द्वैतको स्थिर मान कर चलता है, उपासक आत्मसाक्षात्कार करने नहीं चलता प्रत्युत ईश्वरका साधारणतः करना चाहता है, इसलिए उसकी बुद्धि निर्विस्तृत समाधिके पहिले ही रुक जाती है। वह उपासक अस्मिता समाधिके आगे बढ़ना चाहता हो नहीं। वह परमात्मानुभूतिसे सन्तुष्ट रहता है। ऐसे उपासकको भी मोक्ष होता है परन्तु उसको पहिले अपने हठसे बनायी हुई दीवार गिरानी पड़ती है। उपासनाका भक्तिमार्ग योगका पर्याय नहीं है, वह उसकी एक शाखा है जो भाऊके लोगोंको, ऐसे लोगोंको जिनमें ज्ञानकी अपेक्षा इच्छाशक्ति अधिक प्रबल होती है, विशेष रुचिकर और श्रेयस्कर प्रतीत होती है। एक और बात ध्यानमें रखनेकी है। समाधिकी ऊँची भूमिकाओंमें भक्तिमार्गसे चलनेवालोंमेंसे बहुत थोड़े लोगोंकी गति होती है। जिन लोगोंकी ऐसी शिक्षा है कि किसी लोक विशेषमें पहुँचकर ईश्वरके दिव्य रूपके अवलोकनसे भक्तको आनन्द मिलता है, जो उस लोकमें पहुँचकर मधुर वशी या भक्तजनका स्वर्गगान सुननेकी प्रतीक्षा करते हैं वह आकाशके

ऊपर नहीं उठ सकते । सबसे बड़ी बुराई यह है कि यह धारणा फैल गयी है कि भक्ति बहुत सुकर है । और तो कुछ सुकर है नहीं, भक्तिके नामपर कुछ औपचारिक पूजाको ही मोक्षका 'सस्ता' लटका मान लिया जाता है । इसका आध्यात्मिक उन्नतिपर बहुत कम प्रभाव पड़ता है ।

प्रसक्तिको स्वतन्त्र मार्ग मानना भूल है परन्तु इस भावका चित्त-शुद्धिमें उपयोग हो सकता है । यह साधनको दुरभिमानसे बचाता है; जो ईश्वरको अन्तर्यामी मानता है उसको अपनी वासनाओंका दमन करनेमें सहायता मिलती है । जो चित्त सर्वसद्गुणनिधान, निष्काम, सौन्दर्यसार परमात्माके धरण-कीर्तन चिन्तनमें लगा रहता है वह स्वयं उस रङ्गमें रँग उठता है ।

हमारे भीतर बुरी वासनाएँ भी हैं और भली वासनाएँ भी । बुरी वासनाएँ हमको नीचे गिराती हैं और समाजको धति पहुँचाती हैं । सद्वासनाएँ व्यक्ति और समाज दोनोंके लिए कल्याणकारी होती हैं । वासना अच्छी हो या बुरी, उसकी तृप्तिमें प्राणका व्यय होता है और चित्तपर संस्कार पड़ते हैं । यदि कुवासनाओंसे छुट्टी मिल जाय तो सुवासनाओंके लिए वही प्राणशक्ति सुरक्षित रहे और चित्तपर कुसंस्कार न पड़े । बुरी वासनाओंसे बचनेका सबसे अच्छा उपाय यह है कि उनको अच्छी वासनाओंमें परिणत कर दिया जाय ; सोंप रहे पर उसनी विपकी थैली निकाल ली जाय । कामुकता, मोघ, लोभ, बुरी चीजें हैं परन्तु उन्नमित होकर यह कल्याणकारी बन जाते हैं । भक्तके लिए वासनाओंका उद्गमन सुकर होता है । वह अपनी वासनाओंको भगवान्‌को अर्पित कर देता है । भगवान् प्रेमी हो जाता है, भक्त प्रेयसी बन जाता है या भक्त अपने इष्टको ही प्रेयसी बना लेता है; आप बत्स बन जाता है, उसे माता बना

लेता है; क्रोधको अपवित्रता, अन्याय, अनाचारकी ओर पलट देता है क्योंकि वह ऐसा मानता है कि यह बातें भगवान्‌को पसन्द नहीं हैं। इस प्रकार वासनाओंकी तृप्तिकी दिशा बदल जाती है और वह लोकसंग्रहका साधन बन जाती है। इसीलिए ऐसा कहा जाता है कि शङ्करके गण प्रेत, पिशाच, घेताल और ब्रह्मराक्षस है। इसी बातकी ओर तन्त्र ग्रन्थोंमें इन शब्दोंमें सङ्केत किया जाता है कि महिषमर्दिनीने असुरोंका सहार किया परन्तु उनको पुनः जिलाकर देवोंके साथ स्वर्गमें ला बैठाया।

जो ईश्वरका अनन्य उपासक होता है उसको ऐसा प्रतीत होता है कि ईश्वर सर्वत्र सर्वदा मेरे साथ है। इससे वह बहुत सी बुराइयोंसे बच जाता है और ससारके कष्टोंको हँसते-खेलते झेलनेमें समर्थ होता है। वह अपने कर्मोंमें ईश्वरार्पण-बुद्धि लाकर उनके सस्कारोंसे अपनेको बचा सक्ता है क्योंकि वह स्वतन्त्र कृत्ता न रहकर ईश्वर चालित निमित्त मान हो जाता है।

कभी कभी जन मनुष्य बहुत आर्त होकर ईश्वरको पुकारता है तो उसको ऐसा प्रतीत होता है कि मेरी पुकार सुनी गयी। ऐसा भी होता है कि ऐसी दशामें विपत्ति टल जाती है। जन मनुष्य बहुत चिन्तामें पड़ जाता है और चारों ओरसे निराश हो उठता है तो उसकी चित्तवृत्ति अन्तर्मुख हो जाती है क्योंकि बाहर तो उसको कहीं कोई आश्रय नहीं मिलता। ऐसी दशामें उस जीव और जीवसमष्टिके बीचके पर्दे थोड़ी देरके लिए हट जाते हैं; बूंद समुद्रमें मिल जाती है। उस समय वह जीवात्मा विराट्के अनन्त शक्ति-मण्डलसे काम ले सकता है और इस प्रकार अपनी विपत्तिपर विजय पा जाता है। चित्तका बोझ हल्का होते ही फिर पार्थक्य ज्योंका त्यों आ जाता है।

(स) देवोपासक

बहुतसे लोग विभिन्न देव देवियोंकी उपासना करते हैं । ऐसे लोग चाहे पारमार्थिक दृष्टिसे अपने इष्टदेवको परमात्मा या ब्रह्मसे अभिन्न मानते हों परन्तु उपास्य दृष्टिसे उसकी पृथक् सत्ता स्वीकार करके ही उपासना की जाती है । या तो असंस्कृत बुद्धिवाले प्रेतादिकी भी पूजा करते हैं परन्तु साधारणतः, जानकर या न जानने, किसी न किसी नामसे आजान देवोंकी ही उपासना होती है । आजान देव वह जीव हैं जो अपने तप और योगाभ्यासके बलसे इतर जीवोंसे शान और शक्तिमें बहुत बढ़ गये हैं । वह भी शरीरधारी हैं परन्तु उनके शरीर सूक्ष्म भूतोंसे बने हैं, अतः हमको देख नहा पड़ते । वह विश्वका सञ्चालन करते हैं और जिस प्रकार बड़ा भाई छोटे भाईको चलाता सिराता है उसी प्रकार दूसरे जीवोंको धर्म और मोक्ष मार्गपर सहारा देते हैं । आजान देव सदा अपने पदोंपर नहीं रहते एक दृष्टा है, तन्मत्त कोई दूसरा जीव उस योग्यता पर पहुँच चुका होता है ।

आजान देवोंका उपासक उनसे ऊपर तो जा ही नहीं सकता । इसी लिए कहा है कि देवोपासनासे सालोक्य (उस देवके लोककी प्राप्ति, उसके जैसे शरीर और उस शरीरके अनुकूल शान और भोगको प्राप्त करने), सायुज्य (उस देवकी आयुभर उस लोकमें रहने) और सार्वभौमिक (उस देवके बरानर शक्तिसम्पन्न होने) की उपलब्धि हो सकती है पर यह सब मोक्ष नहा है, न इससे नानात्वमें बन्नी आती है । देवोपासकका विशेष कुछ कम होता है, उसका चित्त एकाग्र होता है, उसको जगत्के सूक्ष्म स्तरोंकी अनुभूति होती है परन्तु समाधिमें यह भूमिकाएँ सर्वथा नानात्वकी परिधिमें भीतर हैं । आजान देवोंकी उपासनामें भी अनुरक्ति, जप, ध्यान, चलोपासना आदिका प्रायः वही स्थान है जो ईश्वरोपासनामें है ।

(ग) पौत्तलिक और अपमार्गों

जो लोग किसी प्रभारकी प्रतिमा या अन्य स्थूल वस्तुको उपास्य सर्वस्व मानते हैं या ऐसा समझते हैं कि उनका उपास्य एम्देशीय है और उस वस्तु प्रदेश मात्रमे रहता है वह पौत्तलिक हैं और जो लोग प्रेत, पिशाच, डाकिनी, शैतान आदिकी पूजा करते हैं वह सत्र अपमार्ग गामी हैं। ऐसे लोग सत्यसे बहुत दूर हैं। नानात्वके निगड बन्धनोंसे छूटनेके लिए उनको अभी कई जन्म चाहियें।

५. योगाधिकरण

योगके सम्यग्बोधमे इस पुस्तकमे कई प्रसङ्गोंमें कुछ न कुछ लिखा गया है। अब जबकि हमारी जगत्स्वरूप विषयक समीक्षा समाप्त हो चुकी है, प्रस्तुत अध्यायके प्रकरणमें योगाभ्यासमे सम्यग्बोध भी दो शब्द कहना उचित प्रतीत होता है।

योग कोई जादू नहीं है, यद्यपि सामान्य जनतामें कुछ ऐसा ही भ्रम फैला हुआ है और बहुतसे तथोक्त योगियोंने इस भ्रान्तिको दृढ़ करनेमें ज्ञानत अज्ञानत पूरा पूरा हाथ बँटाया है।

नानात्वका प्रसार जगत्का प्रसवक्रम है, योगाभ्यास उसका प्रतिप्रसव क्रम है। शुद्ध ब्रह्मरूपपर अविद्याके कारण जो पर्द पड़ गये हैं उनको उत्तरोत्तर हटाकर पुनः स्वरूपप्रतिष्ठ होना ही योगीका उद्देश्य है। जब वह अभ्यासमें पहिले प्रवृत्त होता है तो उसका विक्षिप्त चित्त पूर्णतया नानात्वके दीर्घमें होता है। जब अभ्यास दृढ़ होता है तो चित्त विक्षिप्तसे एकाग्र होने लगता है। उस अवस्थाका नाम सवितर्क समाधि है। यह क्रमशः बदलकर निर्वितर्क, सविचार और निर्विचार अवस्थाओंमें परिणत

होती है। निर्विचारके ऊपर आनन्द और अस्मिता समाधियों हैं। इस यात्रामें जो अनुभव जीवने होने हैं उनका विवरण देना न उचित है और न सम्भव है। अम्यासके आरम्भमें जो अवस्था रहती है उससे सब लोग परिचित हैं; जन्तुकी अस्मिता समाधिका परिचय कई स्थलोंपर दिया जा चुका है। अस्मिता समाधिकी पूर्णताकी अवस्थामें चित्त निरुद्ध हो जाता है, सारे आवरणोंका दान हो जाता है और जीवात्मा परमात्मा दोनों ब्रह्ममें लीन हो जाते हैं। एक अलक्ष्य, अद्वय, चिन्मात्र ब्रह्मसत्ता अवशिष्ट रहती है।

समाधिकालीन अनुभवोंका विस्तृत विवरण तो नहीं दिया जा सकता फिर भी उनके विषयमें कुछ सङ्केत दिये जा सकते हैं। अम्यासके निश्चित दृढ होने पर नानात्व कम होने लगता है। गति अपम विलीन हो जाती है और इसी क्रमसे अप तेजमें और तेज वायुमें धिमीन होता है। इसके साथ ही ममान् गन्ध, रस, रूप और स्पर्श सबित् भी विलीन होते हैं। आकाश रह जाता है, उसके विलीन होने पर शब्दका भी लोप हो जाता है। इस प्रकार भौतिक जगत् अहङ्कारमें समा जाता है और उपयोगके अमानस अहङ्कार मन और इन्द्रियाको अपनेमें खींच लेता है। जब अम्यास और गम्भीर होता है तो अहङ्कार बुद्धिके गर्भमें पुन चला जाता है और चित्त बुद्धिमान रह जाता है। बुद्धि धुब्ध चेतनाका पहिला रूप और अविद्याका जन्तिम दुर्ग है। इसका क्षय जन्म नहीं होता। अविद्या और अस्मिता वह दोनों असुरगन्धु हैं जिन्होंने शुम्भ और निशुम्भके नामसे महासरस्वतीसे युद्ध किया था। जैसा कि सप्तशतीकारने लिखा है दूसरे असुरोंके निधनके बाद भी यह दोनों लड़ते रहे। बहुत कठिन युद्ध करके छोटा भाई मारा गया, तब बड़े भाईकी मृत्यु हुई।

हम जगत्को जहाँतक जानते हैं उसमें जीवोंके शरीर स्थूल और शैत होते हैं परन्तु योगीको ऐसे जीवोंका प्रत्यक्ष होता है जिनके शरीर सूक्ष्म शैत तथा अपमय, तेजोमय और वायुमय हैं। इनसे भी ऊपर वह जीव हैं जो शुद्ध कारण शरीरी हैं, जिनके ऊपर केवल बुद्धि और अहङ्कारका आवरण है। भिन्न प्रकारके शरीरोंके साथ साथ स्वभावतः ज्ञानादि शक्तियोंमें भी भेद होता है। इसी बातको यों कहा जाता है कि योगी इस भूलोकसे ऊपर, भुवरादि लोकोंमें जाता है। यहाँ ऊपर नीचेका प्रयोग सूक्ष्मताकी दृष्टिसे किया जाता है, दिशानिर्देशके लिए नहीं। वस्तुतः सब लोक एक दूसरेमें ओतप्रोत हैं। ऊपरके लोकोंके निवासी भी जीव हैं, वह भी कभी मनुष्य रहे हैं, उनमेंसे भी बहुतसे फिर मनुष्य होंगे। जीव जीवमें कोई जातिभेद नहीं है। जो ऊपर हैं वह अपने तप, योग और उपासनाके बलसे उठे हैं। उनका हमारे जीवनपर प्रभाव पड़ता है, हमको उनसे सहायता मिलती है; इसके साथ ही हमारे जीवनका, हमारे सुख-दुख और पुण्य-पापका, उनके ऊपर भी थोड़ा बहुत प्रभाव पड़े बिना नहीं रह सकता।

इस सम्बन्धमें शिक्षित अशिक्षित सबमें ही बहुत विवाद रहता है कि देवादिका अस्तित्व है या नहीं। इसका निर्णय तर्कसे होना कठिन है। योगी इस सम्बन्धमें किसी शीख या विद्वान्की व्यवस्थाकी अपेक्षा नहीं करता। वह इन बातोंको जानता है, क्योंकि उसको इनका स्वयं प्रत्यक्ष हुआ है।

योगीके लिए नानात्वका जो सङ्कोच होता है वह आत्यन्तिक होता है। समाधिसे उतरने पर उसको फिर बाह्य जगत्की प्रतीति होती है परन्तु इस प्रतीति और पहिलेकी प्रतीतिमें बड़ा अन्तर है। जिसने छूकर रस्सीको देख लिया है वह उसकी कुण्डलाकृतिसे नहीं डर सकता। जो शरीर बन चुका है वह यावदायु चल जायगा, कर्म भी होंगे, परन्तु नये

संस्कार नहीं बनते । जो अभी समाधिकी पूरी भूमिकाओंको पार नहीं कर चुका है उसके लिए तो लोकान्तर-प्राप्तिका प्रश्न भी उठता है परन्तु जो पूर्ण योगी है वह कहाँ जायगा ! वह तो देशकालका अतिक्रमण कर चुका है, अविद्याके बाह्य निकल चुका है । शरीर छूटते ही वह निर्विकल्प समाधिमें चला जाता है । 'ब्रह्म चक्ष्म जाता है' यह कहना भी ठीक नहीं है परन्तु भाषाकी शक्ति सीमित है । ब्रह्म था, ब्रह्म है, ब्रह्म रह जाता है ।

समाधिका सुषुप्ति और महाप्रलयसे बड़ा अन्तर है । एक तो उन अवस्थाओंमें नानात्वका निरसन आत्यन्तिक नहीं होता ; दूसरे, नानात्वके लोपके साथ एकत्वका उदय नहीं होता । सुषुप्तिमें जीवके उपकरण जमाय दे जाते हैं । शरीरके शिथिल हो जानेसे नाडियोंमें प्राण सञ्चार नहीं हो पाता, इन्द्रियो बंकाव हो जाते हैं, अन्तःकरणसे कोई सामग्री नहीं मिलती। नानात्व विलीन नहीं होता, अविद्या कम नहीं होती, नानात्वके ऊपर मोटा पर्दासा पड़ जाता है । इसीसे मिलती जुलती अवस्था महाप्रलयमें होती है । दोनों अवस्थाओंके अन्त होने पर जीव जहाँ पहिले था वहींसे नया जीवन आरम्भ करता है । यांगीका कोई उपकरण साथ नहीं छोड़ता । जहाँतक इन्द्रियोंकी दौड़ है पूरा काम करती हैं । भेद यह है कि इस समय वह थोड़ा काम करती हैं और भोगके लिए ; तब बहुत काम करती हैं और शुद्ध ज्ञानके लिए । इन्द्रियोंके अवरुद्ध होने पर भी योगीका चित्त बराबर काम करता है । विक्षेप बन्द होनेसे वह विषयके अन्तस्सम तरु पहुँच जाता है और उसी अवस्थामे शान्त होता है जब उसके जानने योग्य कुछ बच नहीं रहता । इसलिए योगी समाधिसे उतरने पर नया ज्ञान और नयी शक्तिसे सम्पन्न होकर आता है ।

योगका अभ्यास सदा कल्याणकारी है । जो योगभ्रष्ट होता है अर्थात् इस शरीरमें पूर्णपद तक नहीं पहुँच पाता वह भी अन्य उपासकोंसे

अच्छी गति पाता है। भविष्यत् जन्ममें ऐसे ही मनुष्य ऊँचे कलाकार और प्रतिभावान् विचारक तथा सफल साधक होते हैं। पहिलेकी कमी अत्र पूरी हो जाती है।

योगकी पुस्तकोंमें इस बातका उल्लेख रहता है और जनश्रुति ऐसे उल्लेखका समर्थन करती है कि योगाभ्याससे कई प्रकारकी असाधारण शक्तियाँ जाग जाती हैं। इनको सिद्धि या विभूति कहते हैं। अज्ञान-बन्धनके ढीले होनेसे, चित्तकी एकाग्रता बढ़नेसे और इन्द्रियोंका शरीरकी कैदसे छूटनेसे, शक्तियोंका प्राप्त होना, यों कहना चाहिये कि खोयी हुई शक्तियोंका पुनः मिल जाना, स्वाभाविक है। ऐसा न होना आश्चर्यकी बात होती। योगाभ्याससे सिद्धिका प्राप्त होना अनिवार्य है परन्तु सिद्धि-पर ध्यान देना अभ्यासकी उन्नतिमें बाधक हो सकता है।

योगाधिकारमें वर्ण, जाति, पाण्डित्य, सम्प्रदाय या स्त्री-पुरुषका भेद नहीं होता। जिसमें वैराग्य है, जिसका चित्त स्वाध्याय, सत्सङ्ग, ईश्वरोपासना और लोकसमहात्मक कर्मोंके अनुष्ठानसे शुद्ध हुआ है, जिसमें अनुत्तर प्रेम और लगन है, जो इस राजविद्यामें श्रद्धा रखता है, उसके लिए इसका द्वार सदा खुला है। वह दो बातें और चाहिये। पहिली बात तप है—तामस तप नहीं, किन्तु शास्त्रचोदित तप, जो शरीर और चित्तके कषायोंको दूर करता है। दूसरी परमावश्यक वस्तु सद्गुरुनिष्ठा है। जो सशयोच्छेदनमें समर्थ नहीं है उस गुरुसे काम चलना कठिन है परन्तु जो स्वयं ऊँचा अभ्यासी नहीं है वह अन्धा तो जिसकी अँगुली पकड़ेगा उसको अपने साथ डुबा देगा। जो शिष्यसे उपकारका अर्थ नहीं है और ब्रह्मनिष्ठ है वह गुरु होनेके योग्य है। यदि वह साथमें श्रोत्रिय भी हो तो सोनेमें सुगन्ध मानना चाहिये। ऐसा देशिक भाष्यसे मिलता है। वह ईश्वरवत् पूज्य है। उसकी सेवासे, उसकी वृत्तिसे, निपिलविश्वकी वृत्ति

होती है। जो अपनेको उसके हाथमें सौंप देगा वह निःसन्देह सद्गति प्राप्त
भाजन होगा। सद्गुरुका प्रसाद तो अमृत है ही, उसकी सिद्धि भी
आशीर्वादनी सामर्थ्य रखती है। ब्रह्मविद्याका निष्पन्न नहीं हो सकता।
ऐसा कि छान्दोग्योपनिषद्में कहा है, धनपूर्णा सखागरा यमुन्धरा भी
इसके बराबर नहीं हो सकती।

योगिजन इस विद्याको सदा गुप्त रखते आये हैं। इसमें उनका
कोई स्वार्थ नहीं है। वह तो निधि छुटानेको तैयार हैं परन्तु लेनेवाले नहीं
मिलते। कुपानके हाथमें जानेसे विद्याका निरादर होता है, वह इतनीमूर्ख
हो जाती है और उस व्यक्तिको कोई लाभ नहीं पहुँचता। यह निश्चय है
कि जो दीपक आज तक नहीं घुमा वह आगे भी जलता रहेगा।

सत्पानके लिए कुछ भी गोप्य नहीं है। वह गुरुके हृदयमें प्रवेश
करके विद्या सींच रता है। जो ऐसी योग्यता रखता है वह धन्य है।
उसको विद्या सन्तान पलवती होगी। देखते देखते ओंकारोंने सामनेसे
अविद्याकी तमिस्रा हट जायगी और स्वरूपत्यागिता आदित्य उदय होगा।

जिस प्रकार योगाधिकारमें वर्णादिका कोई बन्धन नहीं है उसी प्रकार
गुरु भी कोई नियम नहीं है। शरीरसे बोल तो दोना नहीं है, चित्तको
सयत करना है। जिस किसी वयमें वैराग्यादिका उदय हो और सद्गुरुसे
सम्पर्क हो अभ्यास आरम्भ किया जा सकता है। यदि अपना सबैरा पूरा
हो तो पूर्ण सफलता भी मिल सकती है। परन्तु जो मनुष्य इस कामको
झावस्थाके लिए टालता है वह भूल करता है। सच तो यह है कि जो
गुरुको टालनेकी बात सोच सकता है वह पान ही नहीं है। सत्पानको
तो ऐसी व्याकुलता रहती है कि एक एक घड़ीका टलना भारी लगता है।
तना और स्मरण रखना चाहिये कि सभी अच्छे कामोंके लिए युवा-
वस्था बड़ा अच्छा काल है। उसको खो देना भूल है।

धर्म खण्ड

पहिला अध्याय

धर्म

प्रथम खण्डके पहिले अध्यायकी ओर लौटिये । पुरुषार्थोंका विवेचन करते हुए हमने वहाँ देखा था कि धर्मका पालन करनेसे व्यक्ति और समाजको सुखेन अर्थ और कामकी निश्चिन्ता हो सकती है और जगत्के स्वरूपको यथार्थ पहिचाननेसे धर्मका पालन हो सकता है । जगत्के स्वरूपको पहिचाननेके लिए ही हमको लम्बी दार्शनिक यात्रा करनी पड़ी थी ।

वह यात्रा अब समाप्त हो गयी । जगत् समझ लिया गया और ऐसा मानना चाहिये कि सच्चा जिज्ञासु केवल तर्कके सहारे न बैठ रहा होगा वरन् उसने निदिध्यासनका भी अभ्यास किया होगा । केवल तर्क या शास्त्रमूलक ज्ञान बालूकी भीत है । उसका कोई भरोसा नहीं है ।

अस्तु, जिस उद्देश्यसे दर्शनका अध्ययन आरम्भ किया गया था वह पूरा हो गया । अब हमको देखना यह है कि इस अनुशीलनके पिण्ड-तार्थसे धर्मके विषयमें क्या प्रकाश मिलता है ।

१. योगिमर्यादाधिकरण

यह बात तो हमको पहिले समझ लेनी चाहिये कि हम धर्मका कोई भी स्वरूप स्थिर करें और उसके सम्बन्धमें कोई भी नियम स्थापित करें परन्तु जो ब्रह्मज्ञानी है उसके लिए इन बातोंकी योजनीयता नहीं हो सकती । जो द्वैतशुद्धिके ऊपर उठ चुका है उसके लिए अर्थ और कामकी

काम्यता नष्ट हो चुकी है ; वह बहच्छालाम मात्रसे सन्तुष्ट रहता है । दूसरी बात यह है कि जिसके लिए मैं परका भेद मिट चुका है उसके लिए ग्रहण और परिशोधका प्रयत्न नहीं उठता । उसने लिए कर्तव्याकतव्य, विधि निषेधका कोई बन्धन नहीं हो सकता । धर्म सम्वन्धी शास्त्रीय विचार उस व्यक्ति के लिए भी बेकार है जो पूर्ण योगीश्वर न होता हुआ भी ऊँची कोटिका अम्पासी है ।

इस कथनका तात्पर्य यह नहा है कि आत्मशानी और योगीका आचरण ऐसा होता है जिसको उच्छृङ्खल कहा जा सके । बात इतनी है कि वह किसी कामको इसलिए नहीं करते कि यह धर्म या सदाचार माना जाता है वह जो कुछ करते हैं वही धर्म और सदाचार है । वह अपनी निर्बाध दृष्टिसे कर्मके परिणामको समझ सकते हैं और यह जान सकते हैं कि लोगोंका क्याण वस्तुतः किस बातमें है । साधारण मनुष्यकी बुद्धि इतनी दूर नहीं जाती, यह जागेकी बात बहुत कम सोच सकता है और फिर लोकाचारका परित्याग करना उसके लिए कठिन होता है । इसलिए वह कभी कभी महापुरुषोंके आचरणको सशङ्क दृष्टिसे देखता है ।

योगिजन जानते हैं कि सामान्य मनुष्य उनसे ज्ञानतक पहुँचनेमें असमर्थ होता हुआ भी उनके आचरणका अनुकरण कर सकता है । यह अनुकरण उसके लिए हानिभर हो सकता है । इसलिए वह लोग स्वयं अपने ऊपर बन्धन लगाते हैं और उस प्रकार रहते हैं जिसको कि वह देशकालका ध्यान रखते हुए लोकहितकर समझते हैं । उनके लिए कोई मर्यादा नहीं है परन्तु वह अपनेको मर्यादाके भीतर रखते हैं ताकि मर्यादा उच्छिन्न न हो जाय । परिवर्तनशील जगत्में धर्मकी सदा एकही मर्यादा नहीं रह सकती । धर्मसाक्षात्कर्ता योगी इस बातको जानते हैं

और समय समयपर नयी मर्यादा स्थापित करते हैं। वह जिसको धर्म कहते हैं वही धर्म है। योगी शास्त्रके पन्ने नहीं पलटता : शास्त्र योगीके वचनकी निशक्ति करता है।

लोकानुग्रहके भावसे योगिजन अपनेकी कर्मक्षेत्रमें लाते हैं और जो बन्धन लोकके लिए धैर्यस्वर समझते हैं उनको अपने लिए भी अङ्गीकार करते हैं। पुरानी मर्यादाको तोटना कभी कभी आवश्यक होता है परन्तु उसकी जगह नयी मर्यादाका स्थापित करना समझा काम नहीं है। यदि यह काम स्थाप्य प्रेरित शैक्षिक बुद्धिको ही करना पड़ा तो बड़े अनर्थकी सम्भावना हो सकती है।

२. धर्मस्वरूपाधिकरण

वर्तव्यकी पहिचानना और उसका पालन करना धर्म है परन्तु वर्तव्यकी पहिचानना बहुत कठिन है और उसका पालन करना और भी कठिन है। इस समय-धर्म एक और प्रश्न उठता है : मान लिया जाय कि मैं वर्तव्यकी पहिचानता हूँ और उसको पालन करनेकी सामर्थ्य भी रखता हूँ, परन्तु वर्तव्यकी ओर क्यों ध्यान दूँ, उसका क्यों-पालन करूँ ? वर्तव्यका पालन करना सदाचार कहलाता है, इसलिए इस प्रश्नका रूप यह हुआ कि मैं क्यों सदाचारी बनूँ ? साधारणतः यह बात ठीक है कि मनुष्यके अर्थ और कामकी सिद्धि समाजमें रहकर ही ठीक ठीक हो सकती है और सामाजिक जीवन तभी चल सकता है जब लोग सदाचारी हों। दुराचारीको अपने दुराचारसे जो याड़ा बहुत लाम पहुँचता है वह भी इसीलिए कि अविनाश मनुष्य सदाचारी है। यदि सब झूठ बोलने लगें, सब चोरी करने लगें, सब परदारगामी बन जायें तो समाज उत्सन्न हो जायगा और सब लोग अर्थ और काम खो बैठेंगे। यह सब ठीक है

परन्तु यह बातें साधारण मनुष्योंके लिए ही लागू हो सकती हैं । यदि मैं बलवान् सम्राट् या अधिनायक हूँ और अपनी तलवारके बलपर जो चाहूँ ले सकता हूँ तो फिर मेरे अर्थ और कामके लिए सदाचारकी क्या अपेक्षा होगी ? लोकमत रूढ़ होकर मेरी कोई क्षति नहीं कर सकता । अतः यह विचारणीय है कि सदाचारका आधार अथ और कामकी प्राप्तिका उसपर अवलम्बित होना ही है या कुछ और ।

सदाचारकी निरुक्ति दो प्रकार हो सकती है अच्छा आचार और अच्छे लोगोंका आचार । पर अच्छे लोगोंकी यही तो परंपरा है कि उनका आचरण अच्छा होता है । जो अच्छा आचरण करता है वह अच्छा है । इसलिए उभयतः सदाचारका अर्थ अच्छा आचार ही होता है । जेसा आचरण होना चाहिये यदि वेष्टा होता है तो हम अच्छा शब्दका प्रयोग करते हैं । अतः सदाचार वह आचार है जो करणीय है । कर्तव्यका भी यही अर्थ है ।

आचारशास्त्रपर बहुतसी विद्वत्तापूर्ण पुस्तकें लिखी गयी हैं । इनमें कर्तव्यके स्वरूपके विषयमें विभिन्न मतोंका प्रतिपादन किया गया है । नयमेदसे सभी मतोंमें कुछ न कुछ तथ्य है और व्यवहारमें उन सभसे ही थोड़ी बहुत सहायता मिलती है । परन्तु सभसे कहीं न कहा अडचन पड़ती है और यह अडचन उसी अवसरपर पड़ती है जब हमको प्रकाशकी सभसे अधिक आवश्यकता होती है । ६ साधारणतः हमको यह सोचनेकी आवश्यकता ही नहीं पड़ती कि इस समय क्या करना चाहिये । लोकाचार मार्ग दिखला देता है । शिक्षा और संस्कृति बुद्धिको ऐसे सॉचेमें

६ इन विभिन्न मतोंका विवेचन मैंने 'जीवन और दर्शन'में किया है । उसको संक्षिप्त करके परिशिष्टमें दे दिया गया है ।

टाल चुकी होती है कि उसको परिस्थिति विशेषमें एकही काम ठीक जंचता है। उसीके लिए अन्तःप्रेरणा होती है। अन्तःप्रेरणाका वही स्वरूप है जो कर्तव्य शब्दसे 'तज्य' प्रत्ययसे व्यक्त होता है। उसमें यह भाव नहीं होता कि लोग ऐसा करने हैं, यह भाव भी नहीं होता कि ऐसा करनेसे अमुक अमुक लाभ होगा। उसका तो रूप होता है करना चाहिये, यन् चद कहना ठीक होगा कि उसका रूप होता है 'करो'। कोई तर्क नहीं, हेतु नहीं, यस जैसे भीतरसे कोई अद्भुत लग रहा हो कि यस इस मार्गपर चलो। कोई इसको ईश्वरकी प्रेरणा कह सकता है परन्तु ईश्वरको बीचमें खींचना अनुचित है। समको कर्तव्यकी एन्सी प्रतीति नहीं होती। ईश्वर समने लिए एकही प्रेरणा करता नहीं प्रतीत होता। देखनेसे विदित होता है कि अन्तःप्रेरणाका भेद कुछ तो उस शिक्षापर जो व्यक्तिने पायी है और उस सत्कृतिपर जिसमें वह पला है निर्भर करता है और कुछ उसकी अपने स्वभाव, उसके सृज गुण, उसके व्यक्तित्वपर।

जैसा कि मैंने अभी कहा है, कर्तव्य-शुद्धि का शुद्ध रूप तो है 'करो'। पीछेसे बँटकर बिचार करनेसे इस भीतरकी आगाहके पक्षमें यहूतसे हेतु ढूँढ लिये जाते हैं परन्तु जिस समय कर्तव्यशुद्धि का उदय होता है उस समय यह हेतु उपस्थित नहीं होते। कर्तव्यशुद्धि का उदय होना और कामका क्रिया जाना सुगमत्प्राय होते हैं। किसीको दृग्गते देखकर पानीमें बूद पड़ने या आगमें जलते देखकर आगमें पाँद पड़नेमें तर्क नहीं किया जाता। जिसको कर्तव्यशुद्धि स्फुरित होती है वह काम कर डालता है, जिसको नहीं होती वह तर्क करता रह जाता है। वह भी दयालु और सज्जन होगा, साधारण व्यवहारमें लोग उसको सच्चा, ईमानदार, कृपालु, पाते होंगे परन्तु उसकी कर्तव्यशुद्धि उस समय दुर्बल थी।

यह तो ऐसे कामांके उदाहरण थे जो सद्य-वाय्य हैं। कुछ ऐसे काम होते हैं जो कालसाध्य होते हैं, देरम पूरे हाते हैं। उनके विषयम भी यहाँ बात लागू है। परिस्थिति समझनेमें देर लग सकती है परन्तु उसको समझ लेने पर कर्तव्यबुद्धि, अन्त प्रेरणा, तत्काल उदय होती है। यह दूसरी बात है कि समय मिल जानेसे हम उसको बहुतसे श्रुतोंसे भी पुष्ट कर लेते हैं।

करणीय कामोंका यही बाह्य लिङ्ग है कि उनकी नोदक जो अन्त प्रेरणा जाती है वह अहेतुक होती है और उसमें पथ्याय—यह या वह—के लिए स्थान नहीं होता। परन्तु केवल इस लिङ्गके होनेसे काम वस्तुतः सत, अच्छा, सदाचार नहीं हो जाता। ऐसी अन्त प्रेरणा पागलकी भी होती रहती है। इसके आवेशमें लोग हत्या कर डालते हैं।

करणीय कामोंका, धर्मका, एक और लिङ्ग है जो अतिव्याप्ति दोषसे मुक्त है। उसको एक शब्दमें तादात्म्य कह सकते हैं। तादात्म्यका स्थूल अर्थ यह है कि कर्ता कर्मपात्रसे अभिन्न हो जाता है। यह अर्थ ठीक है परन्तु इस प्रसङ्गमें अपूर्ण है, इसीलिए स्थूल कहा गया है। पति पत्नीके प्रेममें भी तादात्म्य हो सकता है, माता अपनी सन्तानके साथ तादात्म्यका अनुभव करती है। परन्तु इन उदाहरणोंमें जहाँ एकके साथ तादात्म्य होता है वहाँ आँखोंके साथ अनात्म्यका भी साथ साथ व्यक्त या अव्यक्त रूपसे अनुभव होता है। 'यह मेरा, मेरा ही है', 'मैं इसकी, इसकी ही हूँ', 'दूसरा कोई हम दोनोंके बीचमें नहीं आ सकता',—इस तादात्म्यका यह रूप होता है। अपने मैं-का इतना विस्तार हो जाता है कि वह दूसरा व्यक्ति उसमें सन्निविष्ट हो जाता है और फिर यह विस्तृत मैं समूचे जगत्का सामना करनेको सज्ज हो जाता है। अपने और परायेका पायक्य बना रहता है। इस तादात्म्यकी जड़में भोक्तृभोग्य भाव

है। कर्मपात्रसे अपनी किसी वासनाकी तृप्ति होती है, उससे अपनी कोई अव्यक्त भूरा मिटती है, कोई रिक्त स्थान भर मा जाता है।

परन्तु एक तादात्म्य इससे ऊँचा होता है। उसमें एकसे तादात्म्य होता है पर किसी दूसरेसे अनात्म्य नहीं होता। अपने परायेका भेद मिट जाता है और अपना मैं कर्मपात्रसे मैं में सन्निविष्ट हो जाता है। किसीको बचानेके लिए जलते घरमें दूधनेगला अपनेका भूल जाता है, उसने लिए उस समय केवल वह आपन प्राणी है। वहाँ भोगका कोई ग्रन्थ नहीं उठता, 'यह मेरा, मैं इसका' भाव नहीं होता, 'मैं इसको रचाऊँ' या 'इसको बचाना चाहिये'—यह बात सोची नहीं जाती। उसकी वेदना अपनी वेदना हो जाती है। जो आगसे स्वयं घिर जाता है वह अपना बचाव सङ्कल्प या तरङ्गपूर्णक नहीं किया करता, ठीक इसी प्रकार वह मनुष्य जिसमें कर्तव्यबुद्धि उदित होती है दूसरेको बचानेके लिए प्रतिश या तरङ्ग नहीं करता। उस क्षणमें उसके लिए मैं और उस-के बीचकी दीवार गिर जाती है।

एतकर्म, सदाचार, धर्म, का यही लक्षण है कि उसमें क्षणभरके लिए देह और वासनाने वह पदें जो एक जीवको दूसरे जीवसे पृथक् किये, हुए हैं उठ जाते हैं, नानात्वका प्राय लोप हो जाता है, अभेदका साक्षात्कार होता है। यह क्षणिक समाधि है। जो ऐसा कर्म करता है वह सत्पुरुष, सदाचारी, धर्मात्मा है। अन्यत्र, सदाचार और सदाचारी, धर्म और धर्मात्मा, शब्दोंका प्रयोग औपचारिक है।

अविद्यावृत्त नानात्वके दूर होनेसे, अपने स्वरूपमें स्थित होते जानेसे योगीको जो अपूर्व आनन्द-रूपा अनुभूति समाधिमें होती है, उसीका अनुभव सत्पुरुषको उस क्षणमें होता है जब वह धर्ममें स्था होता है।

परन्तु ऐसा अनुभव बहुत देर तक नहीं रह सक्ता इसलिए फिर नानात्व ज्योका त्यों पेल जाता है, वही मंथरका भेद पूर्ववत् स्थापित हो जाता है । इसीलिए कर्मसे मोक्ष, अविद्याका आत्यन्तिक नाश, नहीं हो सक्ता ।

जो मनुष्य अविद्याके पार पहुँच चुका है, जिसके लिए नानात्वका ध्य हो चुका है, उसकी अस्थायी कर्मकी दृष्टिसे धर्ममेघ कहते हैं । बादल सङ्कल्प करके या परिणामोंका विचार करके नहीं बरसा करता, बरसना उसका स्वभाव है । इसी प्रकार आत्मशान्ति मनुष्य जो छुट करता है वह अनायास ही धर्म होता है । उसके आचरणमें शत्य, अहिंसा, अस्तोय, दया, सहिष्णुता, प्रसाद आदि देखकर आश्चर्य करनेका स्थल नहीं है । और हो भी क्या सक्ता है ? जो भाग वासनाको ज्ञात चुका है और एकत्वानुभूतिमें निष्णात है वह किससे झूठ बोले ? जिसका उत्सोडन करे ? किसकी सम्पत्तिका अपहरण करे ? किस बातका शोक करे ? ईंसाने सदाचारका लक्षण यह बताया था कि दूसरेके साथ अपने जैसा व्यवहार किया जाय । यह लक्षण तब तक अपूर्ण है जब तक यह न जान लिया जाय कि अपने और परायेका भेद कल्पित है, वह दूसरा व्यक्ति भी तुम ही हो, 'दूसरेके साथ अपने जैसा व्यवहार करो'का अर्थ है 'अपने साथ अपने जैसा व्यवहार करो' ।

धर्म इस दृष्टिसे सार्वभौम है कि जो काम अभेद-बुद्धि उत्पन्न करने-वाला है वह सदा, सर्वत्र और सबके लिए करणीय है । यदि वह केवल भोगका साधक होता तो सार्वभौम न होता । वास्तविक बात यह है कि धर्म सह-अनुभूतिके द्वारा जीवको अपने स्वरूपकी एक झलक दिखला देता है । अपने स्वरूपमें स्थित होना सबको अभीष्ट होना चाहिये परन्तु यदि किसीकी बुद्धि इस बातको स्वीकार नहीं करती तो वह मनुष्य धर्मकी

साधर्म्यमोमता स्वीकार नहीं कर सकता । धर्म उसको पागल्पन प्रतीत होगा क्योंकि भेददर्शन ही उसके जीवनकी कुञ्जी है ।

३ धर्माभ्यासाधिकरण

पिछले अधिष्करणम धर्मकी तात्त्विक मोमसा की गयी है परन्तु व्यवहारमें उस मोमसाका उपयोग किस प्रकार किया जाय ? हमको अभेद-दर्शनका अवसर देनेके लिए न तो लोग पानीमें डूबते रहगे न आगमें जलते रहगे, यह भी सम्भव है कि यदि ऐसा अवसर आ भी गया तो हमारे भीतर वर्तव्यबुद्धि उदित न हो और हम खड़े खड़े मौखिक समवेदना दिखालाते रह जायें ।

जलने डूबनेवाले नित्य नहीं मिलते परन्तु दैन्य, दुःख, दौर्बल्य, अज्ञानके उदाहरण नित्य मिलते हैं । कितना भी उत्तम समाज हो, उसको अधिक उन्नत बनाया जा सकता है । इस काममें सबके लिए स्थान है । सबकी शक्ति और योग्यता एक सी नहीं होती । कोई एक ही रोगीनी सेवा कर सकता है, कोई एक ही अधिष्ठितको पढा सकता है, कोई देशका शासन कर सकता है, कोई पुस्तक लिख सकता है, कोई प्रवचनद्वारा लोगोंकी बुद्धिका स्तुकार कर सकता है । समाजको इन सब लोगोंकी आवश्यकता है । इनमेंसे प्रत्येक काम समाजके जीवनकी पुष्ट और सुखप्रय बनाता है । इस प्रकारके कामोंको लोकसंग्रह कहते हैं । शुद्धभावसे किया गया लोकसंग्रह व्यावहारिक धर्म है ।

पूर्णतया शुद्ध तो अमेद भाव है परन्तु यह सुकर नहीं है, फिर भी अपने कामोंमें जितना ही अमेद भाव लाया जा सकेगा उतना ही काम धर्म कहलानेके योग्य होगा । जो धर्मका आचरण करना चाहता है उसको अपने विषयमें सतर्क रहना चाहिये । बरानर इस बातपर दृष्टि :

रहनी चाहिये कि अपने स्वार्थ, अपने लाभका विचार न आने पाये । अपनी बुद्धि जितनी ही निष्काम बनायी जा सकेगी उतना ही धर्मका आचरण हो सकेगा । कर्मका पात्र जितना ही विशाल होता है बुद्धिमें उतनी ही निष्कामता स्थायी जा सकती है । एककी अपेक्षा कुटुम्ब, कुटुम्बकी अपेक्षा वंश, वंशकी अपेक्षा राष्ट्र, राष्ट्रकी अपेक्षा मानव समाज, मानव समाजकी अपेक्षा विराट् अर्थात् प्राणिमानकी समष्टि, विशाल है । इनमेंसे किसी भी उत्तरवर्तीकी सेवासो अपना लक्ष्य बनानेसे पूर्ववर्तियोंकी अपेक्षा बुद्धि निर्मल, नि स्वार्थ, निष्काम होती है । सेवा छोटेकी भी होगी परन्तु बड़ेकी सेवाके साधनके रूपमें ।

निष्काम कर्म भोगके लिए नहीं किया जाता इसलिए वह सुखदुःखसे परे होता है । निष्काम्य पूरा अमेददर्शन न हो तब भी उसके निकट है, इसलिए निष्काम कर्मके करनेमें एक अपूर्व उल्लास रहता है जिसको असफलता अभिभूत नहीं कर सकती । भोगमूलक न होनेसे निष्काम कर्म चित्तपर कुसंस्कार नहीं छोड़ता ।

यह तो कर्ताका भाव हुआ । अब प्रश्न यह है कि वह कौनसे कर्म करे ? ऐसे कर्मोंकी तालिका यहाँ नहीं दी जा सकती किन्तु एक बातकी ओर ध्यान आकृष्ट किया जा सकता है जिससे धर्मचिन्तकीर्णको बराबर सहायता मिल सकती है ।

जब कभी कर्मके सम्बन्धमें विचिकित्सा हो तो दो बातें करनी चाहिये । एक तो यह देखना चाहिये कि अपना चित्त निष्काम है, उस समस्यापर राग या द्वेषलित बुद्धिसे विचार नहीं किया जा रहा है । दूसरी बात यह सोचनेकी है कि जितने पर्याय समझमें आते हैं उनमें कौनसा अमेदभावको पुष्ट करनेवाला है । जो काम सौहार्द, एकता, को बढ़ानेवाला है । वह करणीय है ।

जिन बातोंसे लोगोंकी बुद्धि अपने अपने स्वार्थ अर्थात् अपने अपने अर्थ और कामपर केन्द्रोभूत होती है, जो बातें लोगोंकी बुद्धिको सँचकर अपने अपने सुगोंपर लानर जमा देती हैं, जो बातें जीव जीवके पार्थक्य-को प्रोत्साहित करती हैं, वह ऐक्यवर्द्धक नहीं हो सकती। उनके आधारपर यदि कुछ एकता आ भी जायगी तो वह थोड़ी देरतक टिरेगी और अनुदाय विरोध तक सीमित होगी। उसकी पृष्ठभूमिमें बहुत बड़ा दोह्राह होगा और उसका परिणाम भी बन्ध और प्रतिहिंसारूपी होगा।

साधारण मनुष्य यह बात नहीं यह समझता कि कर्तव्यका निर्णय करनेमें उससे भूल न होगी। पहिले तो चित्तको पूर्णतया निष्पक्ष, निष्काम, यनाना बहुत कठिन है, फिर जहाँ दो पर्याय तुल्यरत्नवाले प्रतीत होते हैं, दो अच्छे भावोंमें टफ़र होती है, वहाँ यह निश्चय करना बहुत कठिन होता है कि इनमें कौनसा ऐक्यमूलक, पार्थक्यवन्धक, है। तारकालिक परिणामका तो चाहे कुछ ऊहन हो भी जाय परन्तु दीर्घकालीन बातका अनुमान बैठाना दुष्कर होता है। तीसरी बात यह है कि कोई अपनी बुद्धि और शक्तके ऊपर नहीं उठ सकता। शिक्षा और अनुभवसे बुद्धिकी सहाज प्रतिभा चमक उठती है परन्तु सचनी बुद्धि किसी उपायसे एकसी नहीं बनायी जा सकती। जिसरी बुद्धि जितनी हो परिष्कृत होगी वह उतनी ही सरलता कर्तव्यनिर्णयमें पा सकेगा। भूल और तन्त्रनित दुष्परिणामोंके लिए तैयार रहना चाहिये, पर ऐसी सतर्कताके बाद की गयी भूल बहुत हानि नहीं कर सकती। कर्ताको कोई दुराग्रह नहीं होता इसलिए वह भूलने की स्वीकार करने और सुधारनेके लिए सदा प्रस्तुत रहेगा।

सबसे बड़ी बात यह है कि इस प्रकार किये गये काममें कटुता नहीं होती। जो कर्मका पात्र होता है वह उस कर्मको मले ही पसन्द न करे,

उसका विरोध करे, उसके कारण दुखी हो पर वह भी कर्ताके सद्भावको माननेके लिए विवश होगा, विरोध करेगा परन्तु नतमस्तक, लजित, होकर, उसके चित्तपर भी द्वेषके स्कार अङ्कित न होंगे। डाक्टर नदतर चलाता है, इससे रोगीको पीडा होती है, डाक्टरसे भूल हो सक्ती है और इस भूलके फलस्वरूप रोगीका अङ्गच्छन्द हो सकता है फिर भी किसी-को डाक्टरके सद्भावपर शङ्का नहीं होती। राम जानते हैं कि उसको नदतर चलानेमें नहीं बरन् रोगीको स्वस्थ करनेमें सुख मिलता है।

चित्तको निष्काम, बुद्धिको परिष्कृत, यनाना भी यत्नसाध्य है। पूर्ण निष्कामता तो उसको ही हो सकती है जो पूर्ण योगी है। उसनी ही बुद्धि पूर्णतया परिष्कृत होगी। परन्तु जो उस पदवीको प्राप्त नहीं है कर्म उसको भी करना है। अपना आचरण धर्मानुकूल हो इसने लिए उसको विरति और तपका अभ्यास करना चाहिये। शरीर आज है कल न रहेगा, इसकी रक्षा करनी चाहिये क्योंकि सब अभीष्ट इसीसे सिद्ध होते हैं परन्तु सुखोंके पीछे दौडना भूल है। भोग चिरस्थायी नहीं होता और जहाँतक अपने भोगके लिए यत्न किया जाता है वहाँतक अपने और दूसरोंके बीचकी दीवार मोटी की जाती है। जहाँतक वासनाका संवरण किया जाता है वहाँतक यह दीवार पतली पडती है। भोत्ता अधिक हैं, भोग्य कम हैं, इसीलिए स्पर्धा और संद्वर्ष होता है। चित्तको विषयोंसे हटाना विरति है और जीवन निर्वाहकी जो पद्धति इस काममें सहायता दे वह तप है। जो मनुष्य मैत्री, करुणा, मुदिता और उपेक्षामें रत रहेगा, जो अपने स्वको धरावर बड़े स्वके साथ मिलानेका प्रयत्न करता रहेगा, समाजके दुःखकी निवृत्ति और उसके सुखकी निवृत्तिमें यत्नमान रहेगा, उसको नैष्काम्य और चित्तप्रसादकी प्राप्ति होगी और वह उस योगमार्गका अधिकारी बन सकेगा जिसपर चलनेसे बुद्धि का परिष्कार होता है।

४. यज्ञाधिकरण

पुस्तकके पहिले अध्यायमें हमने देखा था कि जिस समाजके हम अङ्ग हैं उसमें जितने भी प्राणी हैं उन सबका हमारे ऊपर कुछ न कुछ ऋण है और यदि हम इस ऋणको नहीं चुकाते तो कृतघ्नताके दीपी होते हैं। इस ऋणको चुकानेका दूसरा नाम कर्तव्यका पालन करना, धर्मका आचरण करना, है।

हमारा समाज विशाल है। विराट् पुरुष वह अवयवी है जिसके हम सब अङ्ग हैं। ऐसा मानना भूल है कि हमारा सम्बन्ध केवल अपने कुटुम्ब या वर्ग या राष्ट्र या मनुष्यमात्रसे है। हमारे बहुतसे सम्बन्धी हैं जो इस समय मनुष्य नहीं हैं। एक ओर वह प्राणी हैं जिनकी बुद्धि हमसे कम विकसित है, यहाँतक कि उनमेंसे बहुतोंकी चेतन माननेमें भी हमको सन्देह होता है। पशु, पक्षी, मत्स्य, कीट, कृमि, जीवाणु, वनस्पति, ओषधि, यह सब भी इसी जगत्में हैं। तत्त्वतः इनमें और हममें कोई अन्तर नहीं है। इनमेंसे कुछका उपकार तो इतना बड़ा है कि हम उसको अस्वीकार कर ही नहीं सकते, कुछ ऐसे हैं जिनसे हमको क्षति पहुँचती प्रतीत होती है, शेषके विषयमें हमको अभी हानि-लाभका ज्ञान नहीं है। जहाँ जगत्में यह अविकसित प्राणी हैं वहाँ दूसरी ओर वह उत्कृष्ट जीव हैं जिनका हमको साधारणतः साक्षात्कार नहीं होता। योगी जानता है कि देवगण हैं और हमारी निरन्तर सहायता करते रहते हैं। इन सक्रिय जीवात्माओंके अतिरिक्त हमारे ऊपर अपने पूर्ववर्तियोंका भी बहुत बड़ा ऋण है। इन सब ऋणोंको चुकाना धर्म है। जो ऋणशोधना यत्न नहीं करता वह अधर्मी है।

आज जब हम दर्शन और विज्ञान, धर्म और कला, की चर्चा करते हैं तो उन लोगोंको भूल जाते हैं जिनके हम दायित्व हैं। जिस

संस्कृतिके कल्पपर हम अपने जीवनको उन्नत मानते हैं उसकी नींव जिन लोगोंने डाली थी उनमेंसे बहुतोंके नामतक विस्मृत हो गये हैं। जिनके नाम चले भी आये हैं वह हमको अपने नहीं प्रतीत होते। ऐसा नहीं लगता कि भृगु, अङ्गिरा, अथर्व, वशिष्ठ, विश्वामित्र, मनु हमारे कोई थे। हमको अपनी सम्पत्तापर गर्व है परन्तु यदि आजसे सदृशों वर्ष पहिलेसे राजपुरुष, योद्धा, साधु और विद्वान् परिधम न करते रहते तो यह सम्पत्ता कहाँ होती? पुरुरवा, मान्धाता, रघु, ऋषभ, भरत, हरिश्चन्द्र, भोज, विक्रम, राम, कृष्ण, परशुराम, पाण्डवयन्धु, यज्ञ, भीष्म, अशोक, समुद्रगुप्त, सीता, सावित्री, यणाद, गौतम, वपिल, जैमिनि, शङ्कराचार्य, व्यास, वाल्मीकि, भवभूति, कालिदास, बुद्ध, महावीर, चरक, पतञ्जलि, पार्श्वनि, बृहस्पति, कौटिल्य, मास्कर—किस किसका नाम है। यह सूची सर्वग्राही नहीं है। इनको और इन जैसी दूसरी महान् आत्माओंको भूलना कृतमता है। यह भारतीय नाम हैं। इतने प्राचीन नाम चाहे न मिलें किन्तु दूसरे देशोंमें भी ऐसे प्रातःस्मरणीय मनुष्य हो गये हैं। यह लोग चाहे जिस देशमें रहे हों, मनुष्यमात्रके लिए बन्दनीय हैं। आज हम विश्वसंस्कृति और विश्वसम्पत्ताकी ओर बढ़ रहे हैं। इसलिए ऐसे सभी महापुरुषोंका ऋण स्वीकार करना चाहिये। इस ऋणका परिशोध इतना ही है कि जो दीपक उन लोगोंने जलाया था वह बुझने न पाये। उन्होंने मनुष्यको पशुओंसे ऊपर उठाया, ऐसा न हो कि हम उसे फिर पशुओंमें गिरा दें। हमारा कर्तव्य है कि मनुष्योंमें भ्रातृभाव, ऐश्वर्य, संस्कृति और सम्पत्ताका विस्तार करें।

हमारे ऊपर पितृऋण भी है। हमारे पितरोंने स्वयं कष्ट सहकर हमको सुखी बनानेका यत्न किया। हम इस ऋणके बोझसे यों ही हल्के हो सकते हैं कि अपनी सन्तानको शक्यमर शिक्षित, संस्कृत, सुखी बनने-

का अन्तर द। माता पिता होना बहुत बड़ा दायित्व है। न जाने कितने शरीरोंमें घूमता हुआ कोई जीव हमारे घरमें जन्म लेता है। उसके इस जन्म और आगेंके जन्मापर हमारे व्यवहारकी छाप पड़ेगी। यच्चे त्रिनोदकी सामग्री नहीं हैं। जो गृहस्थ अपने कुलमें श्रेष्ठ पुरुष और श्रेष्ठ स्त्री उत्पन्न करता है वह पितरोंके ऋणसे मुक्त होता है।

दया और सौहार्द केवल मनुष्यों तक सीमित रखनेके गुण नहीं हैं। छोटे प्राणी हमारे सामने उहर नहीं सकते, इसलिए उनके प्रति हमारा दायित्व और बढ़ जाता है। हमारे शरीरकी बनावट ऐसी है कि दूसरे जीवाको कुछ न कुछ क्षति पहुँचाये बिना काम नहीं चलता। जीव जीवका अन्न है पर यह अटल सिद्धान्त स्वेच्छाचारकी अनुमति नहीं देता। तिर्यक् शरीरियोंसे हम उतनाही ले सकते हैं जितना हमारी शरीर-शानाके लिए अनिवार्यतया आवश्यक हो। न तो साधारण अवस्थामें आमिष भोजन क्षम्य हो सकता है न मनोरञ्जनके लिए पशु-संहार मान्योचित कर्म है। हम और कुछ नहीं तो इतना तो करही सकते हैं कि जिन प्राणियोंसे हमारी प्रत्यक्ष हानि नहीं होती उनकी स्वच्छन्दतामें बाधा न डालें।

हमारे लिए सगरे बड़ा कर्मक्षेत्र मनुष्योंके बीचमें है। इस क्षेत्रके अस्तित्वको कोई अस्वीकार नहीं कर सकता। सब मनुष्य एक दूसरेके साथ बँधे हुए हैं। लोग अपने अपने पृथक् हितोंका राग भलेही अलापें परन्तु सच बात यह है कि सगका सुख दुःख एक साथ है। एक देशका दुर्मिश, यादवी या सनामक रोग दूसरे देशोंको हिला देता है। एक देशमें प्रवर्तित विचार विपुनतरेखाकी भाँति सारी पृथिवीको लपेट लेता है। ऐसी दशामें सबका सगपर ऋण है। इस बातको समझनेसे ही कलह और मुदके लिए छिद्र मिलता है।

व्यक्तिपर जो दूसरोंका देना है उसका कुछ अंश तो राज और समाज उससे बलात् वसूल कर लेते हैं किन्तु यह अश कुलका बहुत छोटा अंश है। दृष्टात् किये जानेसे इसको सदाचार कहते भी नहीं। सदाचार वही आचरण हो सकता है जो स्वेच्छासे किया जाय। जो काम कर्तव्य-बुद्धिसे किया जायगा, वही सदाचार, वही धर्म, होगा।

धर्मके तात्त्विक और व्यावहारिक स्वरूपके विषयमें हम इसके पहिलेके दो अधिकरणोंमें विचार कर आये हैं। जो मनुष्य धर्मका प्रेमी है, जो कर्तव्यका पालन करना चाहता है, उसको अपने जीवनको यशानुष्ठान बनाना होगा।

यशके तीन मुख्य अङ्ग होते हैं। उनमें पहिला अङ्ग व्रत है। यजमानको यह सङ्कल्प करना होता है कि मैं यजनकालमें सत्यका पालन करूँगा। जीवनका महायश यावदायु चलता है इसलिए सत्यका पूरा, सदाके लिए, सङ्कल्प करना होगा। दम्भ, कपट, छद्माचार, अनृजुता—यह सब असत्यके रूप हैं। इनका परित्याग होना चाहिये। जो सत्यसे विमुक्त है उसको उपासना, उसका तप, सब निष्फल है। दूसरा व्रत अहिंसा है। अहिंसाका अर्थ शस्त्र न उठाना नहीं है। शस्त्र बिना उठाये भी हिंसा की जा सकती है और शस्त्र चलाकर भी अहिंसा सुरक्षित रह सकती है। अहिंसाका अर्थ है अद्वेष—किसीका बुरा न चाहना। दुर्गा-सप्तशतीमें देवगणने देवीकी यह प्रशंसा की है कि आपमें 'चित्ते कृपा, समरनिष्ठुरता' दोनों साथ साथ हैं। आप आततायियोंसे जगत्के कल्याणके लिए लड़ती हैं पर इसके साथही यह चाहती हैं कि इनका भी कल्याण हो। भगवद्गीतामें श्रीकृष्णने अर्जुनसे 'यही कहा या कि यों भी अपने सम्बन्धियोंको मरते कटते देखकर तुम लड़ोगे परन्तु वह उत्तम भाव नहीं है। स्थितप्रज्ञ मनुष्य भी उत्पीड़कोंका दमन करता है परन्तु क्रोधके आवेशमें

नहीं, उनका अहित करनेके लिए नहीं, प्रत्युत कर्तव्य बुद्धिसे, उस जगत्के हितके लिए जिसमें वह दुराचारी भी हैं।

✓ अहिंसा ननात्मक है। कोरी अहिंसासे अकर्मन्थ्यता आ सकती है। इसलिए सत्य और अहिंसाके साथ तीसरा व्रत दयाका होना चाहिये। समवेदना इसीका दूसरा नाम है। दयासे ही धृति और सहिष्णुता मिलती है। कर्तव्यपालन करना कभी कभी बड़ा कड़वा प्याला पीना होता है। दया उस प्यालेको सह्य बना देती है। बच्चा अपना हित नहीं जानता। वह औपध पिलाते समय कभी कभी मातापर हात चला देता है, दाँत काट लेता है, पर वह उसकी अशताकी हँसकर सह लेती है।

यहका दूसरा अङ्ग आहुति है। देवताके उद्देश्यसे जो अग्निम डाला जाय उसे आहुति कहते हैं। कर्तव्य यशम मानव-समाज देवता है और सेवा आहुति है। अपनी शक्ति और योग्यताके अनुसार जो कुछ सेवा बन पड़े वह समाजको अर्पित करनी चाहिये। सेवा शब्दपर भी ध्यान देना चाहिये। लोकसद्ग्रहमें लगे हुए मनुष्योंमें यदि यह भाव आया कि मैं लोगोंपर अमुक प्रकार उपकार कर रहा हूँ तो उसका यह विष्वस्त हो जाता है। भाव यह होना चाहिये कि यह उन लोगोंकी, जिनके नि सीम उपकारोंके मोहसे मैं आचूडान्त दान हूँ, बड़ी कृपा है कि मुझे थोड़ीसी सेवा करनेका अवकाश देकर कुछ हल्का होनेका अवसर दे रहे हैं।

यशका तीसरा अङ्ग शक्ति है। बलि पशुकी शक्ति यजमानमें प्रवेश कर जाती है, ऐसा माना जाता है। जीवनयशमें अपना अधम 'स्व' ही पशु है। आलस्य, स्वार्थ, ईर्ष्याका आत्मन करना होगा। ऐसा करनेसे अपनी कुवाचनाओंका उन्नमन होगा और सदासनाओंका, अपने उत्तम 'स्व'का, बल बढ़ेगा।

धर्मचिन्तीपुं इस प्रकार अपने समस्त जीवनको यज्ञ बना लेता है। जो बातें उसके स्वास्थ्य और शौचको, उसकी बुद्धि और शक्तियों, बढ़ाने-वाली हैं वह सब धर्म हैं, यज्ञका अङ्ग हैं ; जो काम लोकमें ऐक्य और सद्भाव फैलानेवाले हैं वह धर्म हैं। मनुष्यको चाहिये कि शय्यापरसे उठनेसे लेकर फिर शय्यापर लेटने तक जितने भी काम करता है उनपर इस दृष्टिसे विचार करे।

देवगणका हमारे ऊपर बहुत बड़ा ऋण है। जिस प्रकार हम भौतिक शक्तियोंसे अपना काम निवाल्ते हैं उसी प्रकार देवगण भौतिक शक्तियोंका उपयोग हम भूलोंरनिवासियोंके हितके लिए करते हैं। जैसा कि पहिले भी लिखा जा चुका है वह चाहते हैं कि हम सुरभी और समुद्र रेंद, हममें धर्मशुद्धि और विद्याका प्रचार बढे। अलक्ष्य होते हुए भी वह हमारी सहायता करते रहते हैं, परन्तु हम उनके काममें बाधा डालते हैं। अल्प-शक्ति होते हुए भी हम जीव हैं ; बहुशक्ति होते हुए भी वह भी जीव हैं। देवोंके ऋणसे छुटकारा इस प्रकार हो सकता है कि हम उन कामोंमें प्रवृत्त हों जो उनको प्रिय हैं। जहाँ तक हम आपसमें लड़ते हैं, शोषण, कलह, अविद्याको फैलाते हैं और उनके मूलोच्छेदका प्रयत्न नहीं करते वहाँतक हम असुरशक्तियोंका हाथ बँटाते हैं।

हमने धर्मकी तात्त्विक समीक्षा की और उसके व्यावहारिक रूपकी विवेचना की। यज्ञभावसे जो काम किया जाता है वह जीव जीवके पार्थक्यको दूर करता है और कर्ताकी आत्माभिव्यक्ति करता है, उसकी बुद्धिको भेददर्शनसे उत्तरोत्तर ऊपर उठाता है। ऐसा कर्म पवित्र है, शूद्र है, पुण्य है, धर्म है।

यज्ञ शब्दका प्रयोग उन काम्य कर्मोंके लिए भी किया जाता है जिनमें देवगणको प्रसन्न करनेके लिए मन्त्रोंके साथ अग्निमें आहुतियाँ

टाली जाती है। ऐसा विद्वान् किया जाता है कि मन्त्रविशेष देवता अर्थात् देवीशक्तिविशेषको आकृष्ट करनेमें समर्थ होता है और फिर अमोष्टकी सिद्धि होती है। ऐसे यज्ञ राज्य, सम्पत्ति, सन्तान, वृष्टि, रोग-निवृत्ति जैसे उद्देश्योंसे किये जाते हैं। मन्त्रका विषय बहुत महत्वका है परन्तु यहाँ अप्रासन्निक है। काम्य यज्ञ हमारे लिए अविषय हैं। इस स्थानपर इतना ही कहा जा सकता है कि धर्मसे अविच्छेद अर्थ और काम निषिद्ध नहा है। सदैव परहितकी बात सोचते रहनेमें जो असमर्थ है—और अधिनाश मनुष्य इसी कोटिमें है—वह अपने अर्थ और कामको भूल नहीं सकता, उनके सम्पादनके लिए यत्नशील होगा। ऐसा करना बुरा नहीं है। आपत्तिनी बात तर होती है जब धर्म भुला दिया जाता है या गौण मान लिया जाता है। धर्मसे अर्थ और कामकी भा प्राप्ति हो सकती है और शरीरपातके बाद भी सद्गति प्राप्त हो सकती है। इसीलिए धर्म अभ्युदय और निश्चेषसत्ता साधन कहा जाता है। यह धर्मता उसी कर्ममें आ सकती है जो लोकके लिए श्रेयस्कर हो और सद्गुणपूर्ण अनुष्ठित हुआ हो। जो कर्म किसी लौकिक या पारलौकिक आशा या भयसे किया जाता है या लोकाचारका अनुसरणमान होता है वह अच्छा होते हुए भी शुद्ध नहीं है। ऐसा कर्म धर्मकी पूर्ण मर्यादा तब नहीं पहुँचता।

५. ब्राह्मणाधिकरण

जो मनुष्य धर्मका स्वयं पालन करता है और दूसरोंसे पालन कराता है वह ब्राह्मण है। सब लोगोंका न तो एक सा ज्ञान हो सकता है न बुद्धि हो सकती है और न एक ही प्रकृति या शक्ति हो सकती है। इसलिए कर्तव्यका बोझ भी सबके ऊपर एक-सा नहीं डाला जा सकता,

सबसे एक ही प्रकारके काम करनेकी आशा नहीं की जा सकती । बहुत-से लोग ऐसे हैं जो बहुत गम्भीर स्वतन्त्र विचार नहीं कर सकते, वह प्रायः लोकाचारका ही अनुसरण कर सकते हैं । जो लोग सोचनेकी योग्यता रखते हैं उनमें भी सेवाका एक ही प्रकार सबको रुचिकर नहीं प्रतीत हो सकता । किसीकी बुद्धि शिक्षणमें, किसीकी रक्षणमें, किसीकी वाणिज्य-व्यवसायमें और किसीकी शारीरिक भ्रममें लगती है । समाजके जीवनके लिए यह सभी काम आवश्यक हैं ; इनमेंसे एकके भी न होनेसे सामूहिक जीवन सङ्कटमें पड़ जायगा । सभी काम करनेवाले एक दूसरे-पर आश्रित हैं; सब समाजपर आश्रित हैं और समाज सबपर आश्रित है । एक मनुष्य जिस कामको भली भाँति कर सकता है उसको स्यात् दूसरा उतनी अच्छी तरह नहीं कर सकता और वह मनुष्य दूसरे कामको उतनी अच्छी तरह नहीं कर सकता । इसीलिए कहा जाता है कि सब मनुष्योंके लिए एक ही धर्म नहीं है । जो भी काम यश-बुद्धिसे किया जाय वह धर्म होगा ; जो भी काम धन या मानके लिए, लोभ या भय-से किया जाय वह धर्मपदवीस च्युत हो जाता है ।

समाजके सभी अङ्ग बराबर हैं, सभी आवश्यक हैं, अपने धर्मका पालन करनेवाले सभी आदरणीय हैं, फिर भी उस मनुष्यका स्थान सबसे ऊँचा मानना चाहिये जो शिक्षा द्वारा सेवा करता है । यहाँ केवल साधारण शास्त्रीय विद्याओंकी शिक्षासे तात्पर्य नहीं है । वह भी आवश्यक हैं, उनके बिना भी मनुष्य अन्धा रह जाता है परन्तु जो लोग अध्यात्मविद्या और धर्मकी शिक्षा देते हैं वह तो समाजमें मूर्दन्य हैं । ऐसे लोग तप और त्यागके पथ प्रदर्शक और मूर्तिमान् धर्म होते हैं । उनको ही ब्राह्मण कहते हैं ।

ब्राह्मणत्व किसी कुल विशेषमें जन्म लेनेसे नहीं आता । जिसको ब्राह्मण होना है वह जन्मना वैसे स्वभावसे सम्पन्न होता है । शिक्षासे

यह स्वभाव निरर उठता है। परन्तु ब्राह्मणत्वका मुख्य स्रोत स्वाध्याय, तप, त्याग और निदिध्यासन है। जो इन साधनोंसे युक्त है वही धर्मका प्रवचन करनेका अधिकारी है। जिसमें यह बात नहीं है वह चाहे कितना भारी भी पण्डित हो और किसी भी कुरलमें उत्पन्न हुआ हो ब्राह्मण नहीं कहला सकता। ऐसा मनुष्य ऋषिपुत्र हो तब भी वह ब्रह्मन्धु, ब्राह्मण नामकी निन्दा करानेवाला, है। जो समाज ऐसे धर्मांधिहीन लोगोंसे धर्मकी व्यवस्था लेता है वह नि सन्देह पतनोन्मुख है। जो व्यक्ति धर्म का उपदेश बनता है यदि वह स्वयं उसका पालन नहीं करता तो वह दूसरोंसे अधिक पतित है। जिसका जितना ज्ञान है उसका उतना ही दायित्व है।

यन ब्राह्मण नहीं हो सकते परन्तु सबको ब्राह्मणका आदर्श अपने सामने रखना चाहिये। यदि इस जन्ममें ब्राह्मणत्व न भी प्राप्त हुआ तब भी जमान्तरके लिए अच्छी पूँजी साथ रहेगी। जो समाज अपने ब्राह्मणों-को पहिचानना जानता है, उनका आदर करता है और उनके आदेशके अनुसार चलता है उसका कल्याण होगा।

ब्राह्मणके सामने राजा और रज्जु बराबर हैं। वह निर्भीकतासे भर्त्सना करता है, निष्पक्ष होकर धर्मका उपदेश करता है। वह दुर्गलोंका बन्धु और दुरियोंकी मूर्त सान्त्वना है। साक्षात् यज्ञात्मा ब्राह्मण जिस किसी मनुष्यसे कोई सेवा स्वीकार करता है वह पावन हो जाता है।

६. कर्तृत्वातन्त्र्याधिकरण

जितनो बातें अबतक धर्मके सम्बन्धमें कही गयी हैं उनमें यह विवक्षित है कि कर्ता कर्म करनेमें स्वतन्त्र है। यदि व्यक्ति स्वतन्त्र नहीं है, किसी बाह्यी शक्तिके सङ्केतपर काम करता है, तो फिर धर्मका

उपदेश देना व्यर्थ है ; अपने कर्मके लिए कोई दायी नहीं ठहराया जा सकता ; पुण्यपाप, धर्माधर्म, कर्तव्याकर्तव्य, स्तुतिनिन्दा, पुरस्कारदण्डके सम्बन्धमें विचार करना समय नष्ट करना है ।

साधारणतः हमको ऐसा प्रतीत होता है कि हम स्वतन्त्र हैं । जन जैसा मनमें आता है, जैसा सङ्कल्प उठता है, वैसा करते हैं । अज्ञानके कारण भले ही अनुचित सङ्कल्प कर बैठें, परन्तु सङ्कल्पपर बन्धन नहीं होता । एक ही समय दो या अधिक पर्याय आते हैं, मैं उनमेंसे चाहे जिसको पसन्द करूँ । अन्तमें किसी एकको चुन लेता हूँ । यह मेरा निश्चय वस्तुतः स्वतन्त्र है, मेरा है ।

यदि यह बात ठीक है तब तो हमारी अग्रतककी समीक्षाके लिए आधार है, परन्तु यह स्वतन्त्रताका प्रश्न विचारणीय है । हम उसने स्वतन्त्र नहीं हैं जितना बेसोचे समझें अपनेको मान लेते हैं । यह तो ठीक है कि हम अपने सङ्कल्पके अनुसार काम करते हैं परन्तु क्या हम सङ्कल्प करनेमें स्वतन्त्र हैं ? क्या जिस समय हमने कोई सङ्कल्प किया था उस समय किसी दूसरे प्रकारका सङ्कल्प करना, कोई दूसरा पर्याय चुनना, हमारे लिए सम्भव था ?

जो लोग स्थावरजङ्गम जगत्को ईश्वरकर्तृक मानते हैं वह तो उपर्युक्त प्रश्नका एकही उत्तर दे सकते हैं । यदि मुझे ईश्वरने बनाया है, यदि मुझे उसने बुद्धि दी है, यदि मुझे उसने विशेष परिस्थितिमें डाला है, तो यह कहना कि मैं स्वतन्त्र हूँ मेरे साथ क्रूरतामय हँसी करना है । किसीको हाथ-पाँव बाँधकर पानीमें फेंक देना और फिर उससे कहना कि तुम स्वतन्त्र हो, अपने कपड़ोंको भाँगा रखो या सूखा, स्वतन्त्र शब्दकी दुर्दशा करना है । परन्तु यह मत समीचीन नहीं है । हम ज्ञानखण्डमें देखा चुके हैं कि ऐसा कोई ईश्वर है ही नहीं जो जीव और उसकी बुद्धिका सृष्टा हो ।

ईश्वर न सही, परिस्थितिका प्रभाव तो सङ्कल्पपर निःसन्देह पड़ता है। स्वस्थ और रोगीके, तृप्त और भूखेके, धनिक और निर्धनके, स्थिरचित्त और चिन्ताग्रस्तके, सङ्कल्प एकसे नहीं होते। शिक्षित-अशिक्षितके सङ्कल्पमें भेद होता है, युद्ध और शान्तिकालके सङ्कल्पमें भेद होता है। बहुधा हम परिस्थितियों देखकर यह पहिलेसे ऊहन कर लेते हैं कि तत्स्थ मनुष्य कैसा काम करेगा।

परन्तु यह अटकल कभी कभी ठीक नहीं निकलता। कोई मनुष्य अपवाद जैसा देख पड़ता है। परिस्थिति बलवती होती है परन्तु कर्म करनेमें मनुष्यके सहज स्वभावका भी निर्णायक भाग होता है।

संसार स्वभाव एकसा नहीं होता। सब लोग एकसी बुद्धि, एकसी योग्यता, एकसी वासनाओं, के साथ जन्म नहीं लेते। हम पहिले देख चुके हैं कि पिछले अनेक जन्मोंमें प्राप्त अनुभवके संस्कारोंके कारण जीवोंके चित्तों और व्यवहारोंमें भेद होता है। अपने अपने चित्तके अनुसार परिस्थितिपर प्रतिनिध्या होती है और तदनुसार भोग होता है। इसका अर्थ यह प्रतीत होता है कि जीव प्रारम्भके वशमें है। माना कि प्रारम्भ उसके कर्मोंका ही फल है पर, लोहेकी शृङ्खला अपनी गढ़ी हो या परायी, बन्धन तो एकसा ही होगा। पिछले कर्मोंके अनुसार इस समयकी बुद्धि, इस बुद्धिके अनुसार इस जन्मके कर्म, इन कर्मोंके अनुसार आगेकी बुद्धि—यह अनन्त परम्परा होगयी। इसमें न कहीं धर्मोपदेशके लिए स्थान है न मोक्षना प्रश्न उठ सकता है।

यह आश्चर्य ठीक नहीं है। जीवसे बड़ा कोई नहीं है। वह शुद्ध शरीरोंमें भी जाता है, देवपद भी प्राप्त करता है, उससे भी ऊपर उठता है। सारी शक्तियाँ उसमें हैं परन्तु अधिद्याने आवरणने उसको अल्पज्ञ और अल्पशक्ति बना रखा है। उसकी दशा उस दहकते अङ्गारे जैसी है

जिसपर रालकी तह जमी हुई है । इससे भी अच्छी उपमा यह है कि जीव बड़वाग्रिके समान है जो जल और भूखण्डके नीचे दब गयी है । कभी कभी यह फूट पड़ती है । उस समय आवृत करनेवाले भूस्तर छिन्न-भिन्न हो जाते हैं । कभी किसी कलाकारकी कृति, कभी कोई प्राकृतिक दृश्य, कभी किसी दूसरे जीवकी बेवसी, कभी किसी भीतराग मनुष्यका आचरण, कभी किसी ओजस्वी प्रवक्ताका उपदेश, सोये हुए जीवको जगा देता है, उसके चित्तको आलोकित कर देता है ; अन्तर्निमग्न शक्तियाँ अबुद्ध हो उठती हैं, स्वभाव पराभूत हो जाता है । यही जीवकी स्वतन्त्रता है । थोड़ी बहुत सदा काम करती है, जीव परिस्थिति और स्वभावका पूर्ण दास कभी भी नहीं होता । फिर भी प्रारब्ध बलवान् रहता है । किन्तु कर्ता यस्तुतः स्वतन्त्र है । उसकी इस स्वतन्त्रताके आधारपर ही धर्मका आदेश और उपदेश दिया जाता है । ज्यों ज्यों वह धर्माचरण करता है त्यों त्यों उसको अपनी स्वतन्त्रताका अधिकाधिक परिचय मिलता है ।

दूसरा अध्याय

समाज और धर्म

यदि सभी लोग अपने अपने धर्मका पालन करें तो सभी सुखी और समृद्ध रह सकें परन्तु आज ऐसा नहीं हो रहा है। धर्मका स्थान गौणाति गौण हो गया है, इसलिए सुख और समृद्धि भी गूल्नका फूल हो गयी है। यदि एक सुखी और सम्पन्न है तो पचास दुखी और दरिद्र हैं। साधनोंकी कमी नहीं है परन्तु धर्मनुद्धिके विकसित न होनेसे उनका उपयोग नहीं हो रहा है। कुछ स्वार्थी और युयुत्सु प्रकृतिके प्राणी तो स्यात् समाजमें सभी कालोंमें रहे हैं और रहेंगे परन्तु आजकल ऐसी व्यवस्था है कि ऐसे लोगोंको अपनी प्रवृत्तिके अनुसार काम करनेका गुला अवसर मिल जाता है और उनकी सफलता दूसरोंको उनका अनुगामी बना देती है। दूसरी ओर जो लोग सचमुच सदाचारी हैं उनके मार्गमें पदे पदे अड़चनें पड़ती हैं।

मनुष्यका सबसे बड़ा पुरुषार्थ मोक्ष है परन्तु समाज किसीमें दृढात् आत्मसाक्षात्कारकी इच्छा उत्पन्न नहीं कर सकता। न कोई योगी बननेके लिए विवश किया जा सकता है न ब्रह्मविविक्तुओंके लिए सार्वजनिक पाठशालाएँ खोली जा सकती हैं। बल्कि कोई धर्मात्मा भी नहीं बनाया जा सकता। परन्तु समाजका सब्यूहन ऐसा हो सकता है कि उसके सामने आत्मज्ञान और अमेददर्शनका आदर्श रहे, वैयक्तिक और सामूहिक जीवनका मूलमन्त्र प्रतिस्पर्धाकी जगह सहयोग हो और सबको अपनी सहज

योग्यताओंके विकासका अवसर मिले । यदि ऐसी व्यवस्था हो तो धर्मको स्वतः प्रोत्साहन और मुमुक्षाको अनुकूल वातावरण मिल जायगा । इसके साथ ही यह बात भी आप ही हो जायगी कि जिन लोगोंकी धर्मनुद्धि अभी उद्बुद्ध नहीं है वह समाजकी बहुत क्षति न कर सके ।

मनुष्यने अपनेको इतने टुकड़ामें बाँट लिया है कि एकताको कहाँ आश्रय नही मिलता । जितने टुकड़े हैं उतने ही पृथक् हित हैं और इन हितोंकी सिद्धि पार्यंक्यको उतना ही बढ़ाती है ।

उदाहरणके लिए उस टुकड़ेको लीजिये जिसको राष्ट्र कहते हैं । हमने अपनेको राष्ट्रोंमें बाँट रखा है और प्रत्येक राष्ट्र अपनेको स्वतन्त्र, प्रभु-राजके रूपमें सम्बुद्ध देखना चाहता है । दो मनुष्य एक ही विचार रखते हैं, एक ही सङ्कतिके उपासक हैं, एकको दूसरेसे कोई द्वेष नहीं है, फिर भी विभिन्न राष्ट्रोंके सदस्य होनेके कारण उनके हित टकराते हैं, एकको दूसरेसे लड़ना पड़ता है, एकको दूसरेके बाल बच्चोंको भूखों मारना पड़ता है । व्यक्तिको दास बनाना बुरा समझा जाता है परन्तु समूचे राष्ट्रको दास बनाना, समूचे राष्ट्रके जीवनको अपनी इच्छाके अनुसार चलाना, समूचे राष्ट्रका शोषण करना बुरा नहीं है । यलात् दूसरेके घरका प्रग्रन्ध नहीं किया जा सकता परन्तु बलात् दूसरे राष्ट्रपर शासन किया जा सकता है । राष्ट्रों और राज्योंके 'परस्पर व्यवहारमें सत्य, अहिंसा और सहिष्णुताका स्थान नहीं है । जो मनुष्य दूसरे व्यक्तिकी एक पाई दरा लेना बुरा समझता है वह राजपुरुषके पदसे दूसरे राष्ट्रका गला घोट देना निन्द्य नहीं मानता । यह बात श्रेयस्कर नहीं है । कुटुम्बमें व्यक्ति होते हैं, समाजमें राष्ट्र इसी प्रकार रह । कुछ बातोंमें अपना अलग जीवन भी नेताय परन्तु सारे मानव समाजकी एकता सतत सामने रहनी चाहिये । युद्ध और कलहका युग समाप्त होना चाहिये ; जो राष्ट्र दूसरेकी ओर

कुटाष्टिसे देगे वह राष्ट्र-समुदायसे बहिष्कृत और दण्डित होना चाहिये । न्याय और सत्य सामूहिक आचरणके आधार बनाये जा सकते हैं । मानव सस्कृति एक और अविभाज्य है ; योगी, कवि, कलाकार, विज्ञानी चाहे किसी देशके निवासी हों मनुष्य समाज मात्रकी विभूति हैं । इसके साथ ही आर्थिक विभाजन भी समाप्त होना चाहिये । प्रकृतिने जो भोग्य-सामग्री प्रदान की है उसे भी मनुष्य मात्रके उपभोगका साधन मानना उचित है । जब तक मनुष्य अपने देशके बाहर अजनबी समझा जायगा, जब तक बसुन्धरा बलवानोको सम्पत्ति समझी जायगी, जब तक किसी देशको यह अधिकार रहेगा कि वह सामर्थ्य रहते हुए भी दूसरे देशोंकी आवश्यकताकी पूर्ति करे या न करे और करे तो अपनी मनमानी शर्तोंपर, तब तक मनुष्य समाज सुरक्षी नहीं हो सकता ।

जो नियम अन्तराष्ट्रीय जीवनके लिए उपयुक्त है वही राष्ट्रके भीतरके लिए भी लागू होता है । यह समाजशास्त्र, राजनीति या अर्थशास्त्रकी पुस्तक नहीं है परन्तु दो चार बातोंकी ओर ध्यान आकर्षित किया जा सकता है ।

राष्ट्रका भीतरी सम्बन्धन ऐसा होना चाहिये जिसमें प्रत्येक मनुष्यको धर्माधिकार अर्थ और कामकी निर्वाण प्राप्ति हो सके । यह तभी हो सकता है जब समाजका सङ्घटन धर्ममूलक हो । समयके साथ धर्मने ऊपरों रूप बदलते रहते हैं परन्तु उसके मूलतत्त्व अटल हैं । जो काम ऐक्य और सहयोगवर्द्धक है वह धर्म है ; जो काम अपने सङ्कुचित 'स्व'-पर केन्द्रित रहता है वह अधर्म है । जिस समाजमें कोई जन्मना ऊँचा, कोई जन्मना नीचा माना जायगा ; जिस समाजमें योग्य व्यक्तिको ऊपर उठनेका, अपनी सद्गुणों योग्यताको विकसित करनेका, अवसर न दिया जायगा और अयोग्य व्यक्ति कुलके आधारपर ऊँचे पदसे हटाया

न जायगा, जिस समाजमें तप और विद्याका स्थान सर्वोपरि न होगा वह समाज अधर्मको नींवपर खड़ा है। जिस समाजमें थोड़ेसे व्यक्तियोंको समाजकी धनजन शक्तिको यथेच्छ लगानेका अधिकार होता है; जिस समाजमें शासितोंको अपने शासकोंकी आलोचना करने, और उनके कामसे असन्तुष्ट होने पर उनको हटाने, का अधिकार नहीं होता; जिस समाजमें शासकोंके ऊपर तपस्वी विद्वानों, ब्राह्मणोंका अनुग्रह नहीं होता; जिस समाजमें शिक्षा, विज्ञान, कला और उपासनापर शासकोंका नियन्त्रण होता है, वह समाज अधर्मनी नींवपर खड़ा है। जिस समाजमें थोड़ेसे मनुष्य धनवान् और श्रेष्ठ निधन हैं, जिस समाजमें भोज्य पदार्थोंके उत्पादनके मूल साधनों, अर्थात् भूमि, रानिजों और यन्त्रों, पर कुछ व्यक्तियोंका स्वत्व है; जिस समाजमें मनुष्यका शोषण वैध है; जिस समाजमें प्रतिस्पर्धियोंको नीचे गिराना हो उन्नतिका साधन है; जिस समाजमें बहुतांशी जीविका थोड़ोंके हाथमें है, वह समाज अधर्मनी नावपर खड़ा है। यह कोई तर्क नहीं है कि प्राचीन कालमें आजसे कई सहस्र या कई सौ वर्ष पूर्व इनमेंसे कई बातें उचित समझी जाती थीं और बड़े बड़े विद्वानोंने इनका समर्थन किया था। जैसा ऊपर कहा गया है, धर्मका सिद्धान्त अटल है परन्तु देश काल पात्रभेदसे उसके विनियोगमें भेद होता रहता है। पुराकालके ब्राह्मणोंने अपने समयके लिए चाहे जो व्यवस्थां कीं हो परन्तु हमको इस समयको देखना है। व्यास, मनु, याज्ञवल्क्य, पराशर या महात्मा गान्धिका नाम तर्कका स्थान नहीं ले सकता। वसु, धर्माधर्मोंकी एक ही परत है : यह काम भेदभावको कम करता है या बढ़ाता है ? लोगोंको एक दूसरेसे मिलाता है या उनमें संघर्ष उत्पन्न करता है ? जहाँ कुछ लोगोंको केवल अधिकार और कुछको केवल कर्तव्य बाँटे जायेंगे, जहाँ शिक्षक, पण्डित,

कवि, साधु और धर्मगुरु अधिकारियों और श्रीमानोंके उपजीवो होंगे, जहाँ पुरोहितका लक्ष्य केवल यजमानसे धन प्राप्त करना होगा, जहाँ सम्पन्नोंके दरबारी व्यासपीठसे दुर्गलों और दलितोंको शान्ति और सन्तोषका पाठ पढ़ानेमें इतिकर्तव्यता समझेंगे, वहाँ कदापि समता, सद्भाव, सहयोग, एकता नहीं रह सकती । वहाँ वैषम्यकी आग प्रत्येक दुःखी हृदयमें दहकती रहेगी । ' वह ज्वालामुखी एक दिन फूटेगा और शान्तिकी लपट न केवल समाजकी बुराई बरन् मलाईको भी भस्मसात् कर देगी । जो लोग इसको बचाना चाहते हैं उनका कर्तव्य है कि अन्याय, शोषण, प्रपीडन, अज्ञान, प्रचलनका निरन्तर विरोध करें और मनुष्य मनुष्यमें, प्राणी प्राणीमें, सद्भाव और शान्ति स्थापित करनेका यत्न करें । ऐसे यातावरणमें ही ऊँची कला, विद्या और विज्ञान बन सकते हैं ; ऐसी परिस्थितिमें ही धर्मका अभ्यास निर्बाध और परिपूर्ण हो सकता है ; ऐसे समाजमें ही आत्मसाक्षात्कारके इच्छुकोंको सुयोग मिलता है । समाज किसीको ब्रह्मशानी नहीं बना सकता परन्तु मनुष्यको मनुष्यकी भाँति रहनेका अनुरोध दे सकता है । उसका यही धर्म है ।

तीसरा अध्याय

शिक्षा

समाजका सम्यक्-सञ्चालन तभी हो सकता है जत्र प्रत्येक नागरिक पर इसका दायित्व हो । जो समाज अपना सारा भार थोड़ेसे व्यक्तियोंके कंधेपर डाल देता है उसको इस बातके लिए तैयार रहना चाहिये कि एक दिन उसके सारे अधिकार इन थोड़ेसे व्यक्तियोंके हाथाम चले जायेंगे । फिर उसको अपनी खोयी सम्पत्तिको वापस लेनेके लिए बिपट लड़ाई करनी होगी । परन्तु नागरिक समाजका काम तभी सँभाल सकता है जत्र उसमें इसकी योग्यता हो और यह सामाजिक जीवनके लक्ष्यको समझता हो । यह बात शिक्षापर निर्भर करती है ।

शिक्षाका अर्थ व्यापक है । साधारणतः उसको बौद्धिक व्यायामका समानार्थक मान लिया जाता है । छात्रको साहित्य, विज्ञान, इतिहास, राजशास्त्र, अर्थशास्त्र जितने भी पाठ्य विषय हैं पढ़ा दिये जायें और यह कुशल चिकित्सक या अध्यापक या इञ्जीनियर जैसा कुछ पना पढ़ना जाय । समाजको ऐसे लोगोंकी बराबर आवश्यकता रहती है । यदि हर मनुष्यको उसकी योग्यताके अनुसार काम और हर कामके लिए कुशल मनुष्य मिल जाय तो सभी सुखी और समृद्ध रह ।

यह मत निराधार नहीं है । समाजको ऐसे लोगोंकी सदा आवश्यकता रहती है जो उसके अर्थ और कामका सम्पादन कर सकें । परन्तु यदि अर्थ और कामपर ही ध्यान दिया गया तो स्पर्धा ही उन्नतिका साधन हो जायगी । सबकी दृष्टि अपने ऊपर केन्द्रित होगी, हितोंका संघर्ष जारी रहेगा और समाज शान्तिके लिए तरसता रह जायगा ।

हित-सङ्घर्षका कारण यही है कि सब अपने स्वार्थ, अपने अर्थ और काम, को ढूँढते हैं। किसीको किसीसे द्वेष नहीं है, सबको अपनेसे राग है। एक अंधरे कमरेमें यदि दस मनुष्य बन्द कर दिय जायें और सब बाहर निकलनेका द्वार ढूँढ रहे हों तो कई मिनट आपसमें गूँस जायेंगे। किसीको किसीसे बैर नहीं है पर सब केवल अपने लिए द्वार ढूँढ रहे हैं, इसीसे टकराते हैं। एक दूसरेसे लड़नेमें शक्तिका अपव्यय होता है। वही मनुष्य यदि यह समझ ले कि सबका एक ही उद्देश्य है, तो उसकी सम्मिलित शक्तिका उपयोग हो सके। ऐसा दशमें यदि छुटकारेका द्वार न मिले तो सब भी लड़कर एक दूसरेकी निशानि उड़ायी तो न पायगा। ठीक यही बात समाजमें है। हमको एक दूसरेसे बैर नहीं है पर अपने भागपर आँख लगी है। सबकी यही दशा है। यदि यह बात समझ आ जाय कि सबका हित एकही है और वह सहयोगसे प्राप्त हो सकता है तो आपसका द्वन्द्व बन्द हो जाय। सबको सुख सम्पत्ति प्राप्त हो, कमसे कम हम एक दूसरेके दुःखको उद्धारके साधन न बन।

छात्रोंकी शैक्षिक प्रगतिमें यह बात आरम्भसे ही धैर्यपूर्वक चाहिये। नारा और मोन्दर्यमय वातावरणमें प्रकृतिच्छटा और कलापूर्ण कृतियोंमें नीचमें छात्रका जागृत होना चाहिये। उसने सामने सरल धन-उपायन करनेवाला और विजेताओंको आदर्श रूपसे न रखकर विद्वान्को एकताका पाठ पढ़ानेवालोंका उत्कर्ष बढ़ाना चाहिये। उन्नतसे ही सब और त्यागका अभ्यास न पड़ा तो आगे चलकर बठिनारि हाथों।

मनुष्य शरीर यों ही रखे देनेकी वस्तु नहीं है। अपनी वासनाआत्मीयता तो पशु भी कर लेते हैं परन्तु मनुष्यको अपने श्रेष्ठ होनेका गर्व है। उसका इस गर्वके अनुरूप अपना जीवन आगमना चाहिये। वासनाआत्मन मनुष्यकी शोभा है, अपनेको यथाशक्ति दूसरोंकी सेवामें

लगाना उसका आदर्श है, आत्मसाक्षात्कार उसके जीवनका प्रधान लक्ष्य है। शारीरिक बल या विद्या सांख्यिक बातें हैं परन्तु इनकी प्राप्ति की कुछ सहज सीमाएँ भी हैं। दूसरेसे विद्या या बल या वैभवमें कम होना दुःखकी बात हो परन्तु लज्जाकी बात नहीं है परन्तु अपने धर्मके पालनका प्रयत्न न करना, अर्थ और कामको धर्मसे श्रेष्ठ मानना, मनुष्यके लिए लाञ्छन है। यह भाव शिक्षाके द्वारा दृढ़ किया जाना चाहिये।

ऐसी शिक्षा पाया हुआ मनुष्य समाजका योग्य नागरिक होगा। सन धर्मसाक्षात्कर्ता नहीं हो सकते परन्तु धर्म मार्गपर चलनेकी प्रवृत्ति सनमें होनी चाहिये। कोई बिरला ही ब्रह्मवेत्ता होगा, थोड़े ही योगाभ्यासी होंगे, थोड़े ही पूर्णतया निष्काम, पूर्णतया यज्ञभावसे श्लोकसङ्ग्रहस्त हो सकेँगे परन्तु प्रायः सन परार्थनो स्वार्थसे ऊँचा स्थान देंगे, प्रायः सन राष्ट्रीय और अन्ताराष्ट्रीय व्यवहारमें सहयोग और सद्भावके समर्थक होंगे।

ऐसी शिक्षा देना कठिन नहीं है। अमेद, एकता, जीवका स्वरूप है। अविद्याके कारण उसको नानात्वकी, पार्थक्यकी, प्रतीति होती है परन्तु जन कभी थोड़ी देरके लिए भी वह पार्थक्यको भुल पाता है, एकत्वकी झलक पा लेता है, तो उत्सुल हो उठता है। नानात्वके बीचमें भी वह अपनेको ढूँढता रहता है। इसलिए जो शिक्षा उसको एकत्वकी ओर ले जायगी वह उसको ब्रह्म होगी।

ऐसी शिक्षा देना सनका काम नहीं है। साधारण पाठ्यविषयोंके अध्यापक तो बहुत मिल सकते हैं परन्तु विद्यार्थीको धर्मकी शिक्षा देकर दूसरा जन्म देनेकी योग्यता रखनेवाले आचार्य्य कम ही होते हैं। यह काम ब्रह्मगन्धुका नहीं, ब्राह्मणका है। आचार्य्य छात्रके लिए तो पूज्य है ही, समाजका कर्त्तव्य है कि ऐसे व्यक्तियोंका समादर करे और उनको निष्कण्टक काम करनेका अवसर दे।

उपसंहार

इयं विसृष्टि र्यंत आयमूव यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्ष परमे स्योमन् सो अहं वेद यदि वा न वेद ॥

ऋग्वेदका यह मंत्र बड़े सुन्दर शब्दोंमें उस कठिनाईको व्यक्त करता है जो दर्शनके अध्येता और प्रवक्ताके सामने आती है। यह जगत् कैसे हुआ, हुआ भी या नहीं हुआ, यह कौन जानता है ? कौन कह सकता है ? जहाँ तब बुद्धि नहीं पहुँच है वहीं तब ज्ञाता, ज्ञेयका भेद रहता है। शुद्ध ब्रह्म चित्तके परे है, सब भेदोंके ऊपर है। वह चेतना है, चेतन नहीं है, अतः वह इस रहस्यका ज्ञाता नही है। परमात्मामें बीजरूपसे सभी ज्ञान है परन्तु वह जगत्का आदिगिन्तु है, हरय मायाकृत है। इसलिए वह भी उस अवस्थाना ज्ञाता नहीं हो सकता जो उसका पूर्वरूप है। कोई अपने जन्मका साक्षी नहीं हो सकता। यह पहली बुद्धि और वाणीका विषय नहीं है, इसीलिए इसके पहिले मन्त्रमें कहा है 'को अद्या वेद क इह प्रोचत्'—इसको कौन जानता है और कौन यहाँ कह सकता है।

पुस्तक समाप्त हो गयी। इसको पढ़नेसे 'कोई और लाभ हो या न हो, इतना तो प्रकट हो ही जाना चाहिये कि दर्शनका विषय बहुत कठिन और साथ ही बहुत रोचक है, उसका जीवनकी सभी समस्याओंसे सम्बन्ध है, उसके ही प्रकाशमें सब अन्य ज्ञेय समझमें आ सकते हैं, वही उन सबको एक सूत्रमें बाँधता है। यदि उस परमतत्वको जाननेकी इच्छा किसीमें उत्पन्न हो जाय तो मैं अपनेको धन्य मानूँगा।

इन पृष्ठोंमें जो कुछ प्रतिपादित करनेका प्रयत्न किया गया है उसका समासेन यों कह सकते हैं—

✓ ब्रह्म ही सत्य है, वह एक, अद्वय, अपरिणामी चिद्वन है ।

✓ आत्मा और जगत् ब्रह्मसे अभिन्न है, सुखा, एक दृग्मसे अभिन्न हैं । ब्रह्म ही ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय है ।

✓ जगत्का प्रतीयमान रूप मायाजनित है, इसलिए असत्य है, जगत्का वास्तविक रूप ब्रह्म है, इसलिए सत्य है ।

✓ आत्मसाक्षात्कारका एवमात्र उपाय योग है । निर्विकल्प समाधिमें अविद्याका क्षय हो जाता है ।

✓ वैराग्य, स्वाध्याय, तप, उपामना और धर्मानुष्ठानसे मनुष्यमें योगाभ्यासकी पात्रता आती है ।

✓ जो कर्म निष्काम होकर यज्ञभावनासे किया जाय, जिस कर्ममें जीव जीवम अमेदकी उद्दिष्ट हो, वह धर्म है । धर्मसे अर्थ और कामकी भी सिद्धि होती है ।

✓ पार्थक्य, विषमता, शोषण, उत्पीड़नका निरन्तर विरोध करना और सौहार्द, सहयोग, विद्वमस्कृति तथा ऐक्यमूलक सच्चिदानन्दे लिए उद्योग करना धर्मका अङ्ग है ।

✓ जो तरस्वी और त्यागी है, जिसने समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार प्राप्त किया है, वही धर्मका प्रवक्ता हो सकता है । समाजको ऐसे व्यक्तियोंके आदेशपर चलना चाहिये । इसमें उसका बल्याण होगा ।

✓ बारम्बार जन्म और मरण, कर्मोंकी चरममान संस्कारराशि, दुःख और अनुतापसे, सदैव डरना चाहिये । इस अज्ञानवृक्षका मूलोच्छेद मनुष्यदेहमें ही हो सकता है । इस अमूल्य देहस्वका उपयोग न करना

अपने पाँवमें आप कुल्हाड़ी मारना है । मनुष्य शरीरकी शोभा विषयभोग नहीं है ; यह सम्पदा तप, ज्ञान और धर्मके लिए मिली है ।

मनुष्यका परम पुरुषार्थ मोक्ष है ।

ममानो य आकृतिः , ममाना हृदयानि वः ।

ममानमस्तु वो मनो, यथा व सुसहस्रति ॥

इति शम्भु

परिशिष्ट

धर्म (सदाचार) के स्वरूपके सम्बन्धमें विभिन्न मत
'और उनके विषयमें शङ्काएँ

[धर्मस्वरूपाधिरूपणमें पृ० ३६१ का अधोनोट देखिये]

१. याद—ईश्वरकी आज्ञा धर्म है ।

शङ्का—ईश्वरकी सत्ताका क्या प्रमाण है ? ईश्वर आज्ञा देनेमें स्वतन्त्र है या परतन्त्र ? यदि स्वतन्त्र है तो सम्भव है कभी आज्ञाका रूप बदल जाय और जो धर्म है वह अधर्म हो जाय । यदि स्वतन्त्र नहीं है तो फिर उसका नियन्त्रण करनेवाला पदार्थ धर्मका निर्णायक हुआ । ईश्वरकी आज्ञा कैसे जानी जाय ? अपनेको ईश्वराज्ञा विशापित करनेवाले सब ग्रन्थ एकही बात नहीं कहते । यदि मनुष्यकी बुद्धि यह निर्णय कर सकती है कि इन ग्रन्थोंमें कौन ग्रन्थ ईश्वर-प्रेरित है तो वह धर्मके स्वरूपका भी आप ही निर्णय कर लेगी । ईश्वरकी आज्ञा क्यों मानी जाय ? क्या पुरस्कारकी आज्ञा और दण्डके भयसे किया गया काम धर्म होगा ?

२. याद—श्रुतिकी आज्ञा धर्म है ।

शङ्का—ऊपर दी हुई प्रायः सब शङ्काएँ उठती हैं । दो तथा-कथित श्रुतिवाक्योंमें हमको यह देखना पड़ेगा कि कौन धर्मानुवृत्त है, अर्थात् हमको श्रुतिकी परस्परके लिए धर्मकी कोई स्वतन्त्र कसौटी रखनी होगी ।

३. वाद—भीतर जो कर्तव्याकर्तव्यविवेक बुद्धि है उसकी जो प्रेरणा हो वह धर्म है ।

शङ्का—विभिन्न देशकालमें यह प्रेरणा विभिन्न रूपोंसे होती है । जिस कामको एक देश या एक कालके लोग भला कहते हैं उसीको दूसरे बुरा कहते हैं । जैसी शिक्षा मिलती है वैसी ही विवेक बुद्धि हो जाती है । अतः इससे धर्मकी कोई स्थिर पहिचान नहीं मिलती ।

४. वाद—जिस कामका समर्थन लोकमत करता है वह धर्म है ।

शङ्का—एक ही कामको विभिन्न देशों और समयोंका लोकमत एक ही दृष्टिसे नहीं देखता । जो बलवान् है और अपनी इच्छाआकी पूर्तिके लिए समानका आश्रित नहीं है वह लोकमतका क्यों अनुसरण करे ? युद्ध या अन्य आवेशकी अवस्थाओंमें लोकमत जिन बातोंका समर्थन करता है पीछेसे उन्हाड़ो नापसन्द करता है । कई विचारोंका, जिनका आज समर्थन हो रहा है, एक समय विरोध हुआ था ।

५. वाद—जो काम सामाजिक जीवनका पोषक है वह धर्म है ।

शङ्का—सामाजिक जीवनका पोषण क्यों किया जाय ? जिस कामसे सामाजिक जीवनकी पुष्टि होती है उसकी परत समाजकी तत्कालीन पसन्द है या कुछ और ?

६. वाद—जिस कर्मका उद्देश्य अच्छा हो वह धर्म है ।

शङ्का—यदि देशकी समृद्धि बढ़ानेके विचारसे कोई जनसख्याको कम करनेके लिए नवजात शिशुआको मारने लगे, तो क्या यह धर्म माना जायगा ?

७. वाद—जिस कर्मका परिणाम अच्छा हो वह धर्म है ।

शङ्का—किसके लिए अच्छा ? यदि दूसरेके लिए, तो मैं दूसरा-का क्यों खयाल करूँ ? यदि किसीको मारनेके लिए विष दिया जाय और वह विष उस व्यक्तिके किसी रोगको अच्छा कर दे तो क्या यह विष देना धर्म कहा जायगा ? अच्छा परिणाम किसे कहते हैं ? अव्यवहित परिणाम देता जाय या व्यवहित ? एक जुआरी चोर डूब रहा है, उसको बचाना उसको अच्छा लगता है पर बचने पर वह लोगोंको लूटेगा और तग करेगा । यहाँ धर्मका निर्णय कैसे हो ? यदि परिणामोंके योगसे, तो परिणाम कैसे जोड़े जायें ? मेरे दिने पैसोंसे एकने मिठाई खायी, एकने बीड़ी पी, एकने नाटक देखा, एकने समाचारपत्र लिया । इन परिणामोंका जोड़ कैसे होगा ? जिसके चित्तपर क्या परिणाम पड़ा यह कैसे जाना जायगा ?

८. वाद—जिस कामसे अधिकतम सुख उत्पन्न हो वह धर्म है ।

शङ्का—किसके लिए ? यदि दूसरेके लिए, तो मैं उनका क्यों खयाल करूँ ? अधिक लोगोंका सुख देखा जाय या सुखकी अधिक मात्रा ? दस मनुष्योंको आधा पेट खिलाना अच्छा है या दोको भर पेट ? क्या सुख बराबर हैं ? दस मनुष्योंको मद्यपान करनेका सुख दूँ या दोको दर्शन अध्ययन करनेका ? सुखोंमें ऊँचे नीचेकी क्या परख है ?

९. वाद—जिस काममें आत्माभिव्यक्ति और आत्माभिवृद्धिकी अनुभूति हो वह धर्म है ।

शङ्का—कुशल जेवकट्टको भी ऐसा अनुभव होता है। केवल अपने स्वार्थके लिए दिग्विजयपर निकले हुए सेनानीको भी शत्रुसेनाको कुचल डालनेमें वही अनुभूति हो सकती है। क्या वह धर्मात्मा है ?

१०. वाद—हमको सामान्यतः जगत्का ज्ञान दिक्, मल और कार्य कारण भावके व्यवधानसे होता है। चित्तके यह धर्म जगत्-के वास्तविक रूपको छिपा देते हैं। जब कभी कर्तव्य बुद्धि उदित होती है तो हमको दिगादिका अतिनमन करने जगत्के स्वरूपका तात्कालिक अव्यवहित ज्ञान होता है। ऐसी बुद्धिसे जो काम किया जाता है वह धर्म है। धर्मके तीन लक्षण हैं—

- (क) वह अन्तःप्रेरणाके रूपमें होता है। यह अन्तःप्रेरणा आज्ञारूपी 'ऐसा करना चाहिये' या 'ऐसा करो' होती है और अहेतुक भी होती है; उसके साथ हेतु, कारण, की भावना नहीं लगी होती।
- (ख) उसमें अपने भोगके लिए कोई स्थान नहीं होता। जहाँ भोग होता है वहाँ सुख भी रहता है परन्तु कर्तव्यके साथ सुख तो नहीं ही होता, वह काम कुछ कड़वासा लगता है।
- (ग) हमको ऐसा प्रतीत होता है कि वह काम सब लोगोंके लिए करणीय है। चोर यह नहीं चाहता कि सब लोग चोरी कर परन्तु सच बोलनेवाला चाहता है कि सब सच बोलें।

शङ्का—ऐसा हो सकता है कि अन्तःप्रेरणा हमारे राग द्वेषके कारण होती हो। अपने शत्रुको देखकर भी कभी कभी ऐसी

अन्त प्रेरणा होती है कि 'इसे मार डालो' । पागल भी अपनी अन्त प्रेरणाके अनुसार काम करती है ।

यह भी विचारणीय है कि ऐसी अन्त-प्रेरणा कहाँ तक कर्ताकी शिक्षा और संस्कृतिका परिणाम है और कहाँ तक उसके स्वभावपर निर्भर करती है ।

यह नहीं कहा जा सकता कि अप्रिय लगना धर्मका लक्षण है । अपने निश्चय अनुशीलन करनेसे पता लगेगा कि सच बोलना या त्याग करना उस समय अप्रिय नहीं लगता, चाहे पीछेसे भले ही कष्ट हो ।

यह मत ख्यातनामा विद्वानोंने द्वारा प्रवर्तित किये गये हैं । इतने योग्य इनके विषयम उदापोह नहीं हो सकता, केवल सङ्केत मान कर दिया गया है । 'जीवन और दर्शन'में किञ्चित् अधिक विस्तृत विचार किया गया है । मुझको ऐसा प्रतीत होता है कि जिस सिद्धान्तका प्रस्तुत पुस्तकमें प्रतिपादन किया गया है उससे इन सब शङ्काओंका उत्तर मिल जाता है । धर्मका लक्षण ऐसा होना चाहिये जो ईश्वर, श्रुति, कर्ताके तात्कालिक उद्देश्य, आदिपर निर्भर न हो, ताकि प्रत्येक व्यक्ति प्रत्येक अवसरपर अपनी बुद्धिके अनुसार उसका उपयोग कर सके । बुद्धिदोषसे ठीक ठीक परीक्षा करनेमें भले ही भूठ हो जाय परन्तु सिद्धान्त निरपेक्ष होना चाहिये । व्यावहारिक दृष्टिसे इन सभी मतोंमें अच्छाइयाँ हैं और इन सबका हमारे मतमें अन्तर्भाव हो जाता है ।

अनुक्रमणिका

अक्षपाद ८०	अपमार्ग २२४०
अन्निरा २४६	अपराविद्या २०६
अचेतनवाद १२९, २१४	अपसिद्धान्त ७९, ८०, ८२, ९६
अजपा १९७	अभाव १७, ६५, ७२, १४८, १६७, १६९
अज्ञान ९, १०, १८	अत्यन्ताभाव १७
अतर्क्य ३७, ३८, ३९, ४०, ४५, ९०, १७३, १७८, २०६	अन्योऽन्याभाव १७
अथर्व २४६	प्रत्यसाभाव १७, ११६
अध्यवसाय २३, ३४, ३५, ३६, ५८, ९६, १५५, १७४, १९२, १९४	प्रागभाव १७, ६५, ११६
अध्यात्मशास्त्र १०	अभिभव ५२
अध्यास १९, ३१, ६१, १६८, १७९	अभिसिद्धान्त ७७, ७८, ७९, ८०, ८२, ९६, ९७, ११८, १२७, १२९, १३५, १४३
अनुमान ३, २१, ३०, ३१, ३४, ६२, ९८, १०३, १११, १२४, १४३, १५०, १५९, १६२, २०३	अभेद २४१, २६४
अनुरक्ति २१८, २१९, २२३	अयुत सिद्धावयन ८, ४४, १४८, १९०
अन्तःकरण २२, २३, २४, २५, २९, ६१, ६४, ९८, ९९, १७४, २२७	अर्जुन २४८
अन्तःप्रेरणा १२७, १५२, २३७, २३८, २७१, २७२	अर्थ ४, ५, ६, १०, ४९, ५०, ५२, ५३, १११, ११२, १२३, १५४, १६५, १७४, १८०, १९७, २३३, २३५, २३६, २४०, २४३, २४८, २५१, २५७, २५९, २६२
अन्वयी ३१	
अप १२३, १२५, २००, २२५	

अलीक ८२, ८४, ८६, ८७, ८८, ८९,	आईस्टाइन १४३
९३, १२१, १३९	आकर्षण ३६, १०७, १४२, १४३
अलीक सर्जन ८२	आकाश २५, २६, २८, ३६, ६८, १००,
अवधारण १६७, १८०, १९२, २०२	१२३, १२५, १३४, १९८, २०९
अवस्था १६, २०, ५२, ६४, ६५, ६६,	आकाश तत्व ७८
७८, ९१, ११२, ११८, १२७,	आचार्य १०३, १२३, १३४, २१४,
१२८, १४७, १५६, १६५, १६७,	२१६, २६४
१७६, १८३, १९१, १९५, २०७,	आजानदेव २२३
२२७	आत्मज्ञान १६७, २५७
अविद्या ९१, १७९, १८०, १८१,	आत्मसाक्षात्कार १६५, १६७, १६८,
१८२, १९३, २००, २०२, २०५,	१६९, १८२, १८३, २०५, २०६,
२०८, २११, २१४, २२४, २२७,	२१३, २२०, २५७, २६१, २६४
२४०, २५०	आत्मा १४६, १४७, १४८, १५२,
अधिनाभाव १३१, १३२	१५६, १५८, १५९, १६१, १६२,
अभ्याकृत १८४, १८९	१६३, १६७, १६८, १६९, १७०,
अशोक २४६	१७२, १७६
असुर २२२	आद्याशक्ति ९२, २१९
अस्मत् ११, १२, २०, २१, २३, २६,	आनन्द १७०, २१३, २२०, २२५
१४६, १९२, २०२	आप्त ३२, ३३, ४६, ६२, १०३
अस्मिता ९१, १६६, १६७, १६८,	आयतन ८०, १३६, १३७, १३८,
१८३, १८४, १८७, १९२, २०६,	१३९
२२०, २२५	आरम्भक १०८, १८४
अहङ्कार १६६, १७४, १९२, १९४,	आशय ९६
२२५	आहुति १३१, २४९
अहिंसा ५५, ५६, ९३, २४०, २४८,	इन्द्र ९२, १६८
२४९, २५८	इन्द्रिय २१, २२, ४७, ५१, ५६, १०२,

११७, १५३, १९३, १९४, १९५,	कर्तव्य २३५, २३६, २३७, २४३
२००	कर्तृत्व १६२, १६३, १६६, १७७,
ईश्वर १०३, १०४, १०५, १०६,	१८३, १८६, १८८, २०७
११४, १८४, १८८, २१६, २१६,	कर्म ५५, १६३, १६४, २०४, २०५,
२१८, २१९, २५४, २५५	२२६, २२९, २४०, २४२, २४४,
ईश्वर प्रणिधान २३८	२४७, २५०, २५३, २५५
ईसा १६८, २४०	कर्म सिद्धान्त ११३, १६५
उद्गीथ १९७	कलाकार ५३, ९३, ९४, २११ २१३,
उद्यति ५०, ८०, ११४, १६६, २०३,	२१४, २१५, २२०, २२८, २५६,
२२१, २२८, २६२	२५९
उपनिषद् १६८, १६९, १७०	कवि ९३, २११, २१२, २५९, २६१
उपमत्त ५६	काम ५, ६, १०, १५, २५, ३५, ४७,
उपाधि १७१, १८२, १९३	५०, ५२, १५४, २१९, २१९,
उपासना २१५, २१८, २१९, २२३,	२३३, २३५, २३८, २५०, २५१,
२२६, २४८	२५३, २५९, २६०, २६१, २६४
उपेक्षा १५, ५४, २४४	कारण २०, ६६, १०६, १३०, १३१,
श्रुत १०५, ११६, १११, २१६	१७२, १८२, २००, २५५
श्रुपभ २४६	उपादान कारण ६६
एकार्यता ५२	निमित्त-कारण ६६
ऐतरेय १६८	* कार्य १५, ६५, ६६, ६७, १३०, १३१,
ईकार १९७	१३३
कणाद ८०, २४६	काल १५, ३६, ६४, ७१, ७२, ७३,
कपिल १०३, २४६	१४०, १७०, १९३, २०२, २०७
कमीर १६८	कृत्रिम काल ७३
करणा ५, ५४	वास्तविक काल ७४
कर्ण २४६	ध्यावहारिक काल ७४

कालिदास २४६	चार्याक १२९
कौटिल्य २४६	चिति १६९
क्षण ७४, १५६, १५८, १६१, १९६,	चित्त ४, १८, २०, २२, २३, २६, २७,
२३९	२८, २९, ३२, ३३, ४९, ५१, ५६,
क्षणिक विज्ञानवाद ४५६	६२, ९३, ९७, ९९, १३७, १५६,
क्षिति १२३, १२४, १६६, १९९,	१५९, १६१, १६३, १६७, १७०,
२००, २२५	१७१, १७२, १७४, १७५, १७६,
गगनगिरा १९७	१८४, १९०, २००, २०१, २१०,
गणित ८, ४३, ७०, ८५, ८८, १३९,	२११, २१३, २२०, २२२, २२४,
१४०, १४४	२२५, २२९
गन्ध २२, २३, २४, २५, २८, १११,	चिह्न ९२, १६९
११६, ११७, ११८, १२३, १२४,	चेतन ३, १०, २५, १०४, १०७, १२८,
१५३, १६६, १९९, २२५	१३०, १४६, १५०, १५२, १५५,
गार्हस्थजीवन २१७	१६०, १६३, १६९, १७२, १७३,
गुण २४, ३४, ४१, ६६, ११६, १९०,	१८३, २४५
२४७	चेतना ३, १५, १२८, १२९, १४६,
सावगुण २६, ९२, १९०, १९१,	१४६, १५०, १५२, १५३, १६०,
१९२	१६९, १७७, १८६, १८७, १८८,
रजोगुण २६, ९१, १९०	१९०, १९१, १९३, २००
तमोगुण २६, ९१, १९०	चेतोव्यापार ९५, ९६, ९७, ९८, ९९,
गौरक्ष १६८	१०२, १०७, ११०, ११८,
यौतम १६९, २४६	१२०, १७४
प्राण १९३, २००	चिन्त्यास्तित्व ८०
पशु २१, १९३	जगत् ९, १०, १४, २१, २५, २६, २७,
चतुर्भूत १२७, १३५, १४५	२८, ३०, ४९, ५३, ६४, ८७, ९३,
चरक २४६	१०२, १०४, १०५, १०६, १०९,

११२, १२४, १२७, १४१, १४५, २४८, २५३, २६०, २६३, २६६
 १६५, १७२, १७९, १८४, १९९, तर्क २३, ३४, ३५, ३६, ३८, ६२, ८३,
 २०१, २०२, २०४, २१६, २१४, ९६, १०३, १०६, १०९, ११२,
 २१६, २३४, २३८, २५४ ११५, १५५, १६८, १७३, १८०,
 १८२, २०६, २३३, २३७, २३९,

जहदजहद ४५

जाबालि १६८

२६०

जीव १०५, १४५, १४६, १६३, १६४, तार १९४, १९७, १९९

१६५, १७०, १७२, १८७, २०७, तुरीयावस्था १६, १६५, १६६, १७०

२०८, २१८, २२२, २२३, २२६, तेज ४४, १२३, १२५, २००, २२५

२४०, २४३, २४७, २५०, २५४, तन्त्र ९२, २२२

जीवकीय १४७

त्याग ५, ५५, ५६, २१२, २५३,

जीवन ९५, ११९, १४७, १४९, १६६,

२६३

१९९, २२६, २६३, २७२

त्रसरेणु ८०, १०१

जीवात्मा १६३, १८५, १८९, १९०

त्रिपुटी २०१

१९१, १९२, १९३, २००, २०२,

त्रिरङ्ग १६८

२१६, २२२, २२५

त्वक् १४, १९३, २००

जमिनि १०३, २४६

दत्तात्रेय १६८

ज्ञातृत्व १४६, १६२, १६३, १६७,

दया ५, ९३, २४०, २४७, २४९

१७७, १८१, १८३, १८६, १८८,

दर्शनशास्त्र ११, १२, १३

१९०, २०७

दिक् ६४, ६८, ६९, ७३, १२३, १३४,

ज्ञानदेव १६८

१३५, १३६, १३७, १४२, १४४,

ज्ञानाभाव १८

१७०

डार्विन १५२, १५३

दिग्वृद्धि १४३, १४४

तत्त्व ८, ९२, १२३, १२५, २०९

दिशा ६९, ८७, १३६

तन्मात्रा १९४, १९५, १९९

दुःख ११४, १७५, २१८, २२६, २४१,

तप ५६, २१२, २२३, २२६, २२८,

२४७

१८६, १८९, १९१, २१६, २१७,	प्रतिसर्ग ११५, ११६, २०८
२१८, २२३, २२५	प्रतीक ५६, ७३, ९७, ९८, १३४,
परशुराम २४६	२१०, २१२, २१९
परादेवता ९२	प्रतीत्यम्मुत्पाद १३४
परावाणी १९७, २१३	प्रत्यगात्मा १७१, १७२, १८५
पराविद्या ९१, २०६	प्रत्यय २३, ३४, ४७, ५८, ६०, ७२
पराशर २६०	प्रत्यक्ष ५, २१, २२, २४, २५, २६,
पागल १२०, १५५, २०९, २३८	२८, २९, ३०, ३१, ३८, ६२,
पागलपन १६२, २४१	९७, १०४, १०७, ११७, १३६,
पाणिनि २४६	१५७, १६२, १६६, २१९,
पार्यक १९२, २३८, २५८, २६४	२२६, २४७
पिशाच ११९, २२२, २२४	सेन्द्रिय प्रत्यक्ष २१, ३९, २०१
पुत्रल १२३	भतीन्द्रियप्रत्यक्ष २९, ३०, ३९,
पुनर्जन्म सिद्धान्त १६४, १६५	४६, ६२, ९३
पुरातन पुरप २१९	प्रथमकल्पिक १६५
पुरप १८९, १९१, २०९	प्रधान ७, ५०, १५६, १९०, १९१,
पुरपसूक्त ९४	२१०, २६४
पुरपार्थ ४, ५, १०, २५७	प्रपत्ति २१८, २२१
पुरुषा २४६	प्रमा १६, २१, ३०, ३२, ७१, १५६
पीतलिक २२४	प्रमाण २१, ३०, ३३, ३४, ३८, ९७,
प्रजापति १६८, १८८	९९, १०४, ११०, ११५, ११७,
प्रज्ञान १५, ९९, १३७, १५६, १५८,	११९, १२२, १२६, १४५,
१५९, १६०, १६१, १६२,	१५७, १६८, १७३, १७४,
१६४, १७४	२०३
प्रज्ञानात्मवाद १५५, १५६, १७४	प्रमाण वृत्ति १५६
प्रणव १९७	प्रसाद ५५, २२९, २४०

प्राण ५, ५९, १६५, १९७, १९९, २१०, २१३, २१९, २२१	१८९, २००, २०२, २०६, २१४, २१६, २२३, २२७
प्राणायाम ५९	मायाशबलग्रह १८२, २१६
प्रादुर्भाव ५२, ७२, १९६	ग्रहचर्य ५५, ५६
प्रारब्ध २५५, २५६	ग्रहनिष्ठ २२८
प्रेत २२२, २२४	ग्रहबन्धु २५३, २६४
प्रेम २१२, २१७, २१८, २२८	ग्रहरन्ध्र ५८
प्रेय ५५	ग्राहण ९५, २५१, २५२, २५३, २६४
प्रोटोप्लाज्म १४, १२९	ग्राहणार्थ २५२, २५३
बलि २४९	भक्ति २१८
बुद्ध १०३, १६९, २४६	भरत २४६
बुद्धि ७, ८, १०, २३, २४, ३४, ४१, ४५, ५६, १५८, ७९, ८२, १०५, १०८, ११०, १३६, १५५, १६८	भवभूति २४६
१७८, १९०, १९२, २१०, २१४, २१६, २२०, २२५, २३४, २४०, २४२, २५४	भाग्य ७९
बुद्धिनिर्माण १०२, १०८, ११०, १११, ११७, ११८, १२१, १२२, १२७, १२९, १३०, १३३, १३७, १३९, १४०, १४१, १४४, १४५, १८४, १९३, १९८, १९९, २१७	भास्कर २४६
१७१, १७२, १७६, १७७, १७८, १७९, १८०, १८१, १८२, १८३, १८४, १८५,	भीष्म २४६
	भूत १२३, १२७, १२९, १३४, १३५, १५२, १९७, २०१, २२३
	भूतवाद १२९, १३०
	भूर्लोक २२६
	भृगु २४६
	भोक्तृत्व १६२, १६३, १६६, १७७, १८३, १८६, १८८, २०७
	भोग २५५, २७१
	भोज २४६

मधुप्रतीक ९१	मैटर १२३
मन २३, ६३, १९४, १९५	मैत्री ५४, ५५, २४४
मनु २४६, २६०	मोक्ष ५०, ६३, ९२, ९८, १०५,
मनोरंज्य २८, १४४, १४५	२०६, २२०, २२१, २२३,
मनःप्रसूति १००, १२६, १४५,	२५५, २५७
१४६	मौद्रलायन १६६
मन्त्र २६५	यजमान २४८, २४९, २६१
महाकाली १८६	यज्ञ २४५, २४८, २४९, २५०
महारमा गांधी २६०	याज्ञवल्क्य १६८, २६०
महाप्रलय २०७, २०८, २१६, २२४	युष्मत् ११, १२, २१, २६, ५५,
महाभूत १२३, १३४	१४५, १६६, १९२, १९४,
महालक्ष्मी १८६	१९९, २०२
मठावीर १०३, १६८, २४६	योग ४, २२, ५१, ५७, १२७, १५२,
महाव्रत ५६	१६३, १७२, २२०, २२४,
महिषमर्दिनी २२२	२२६
मान्धाता २४६	योगभ्रष्ट २२७
माया १७९, १८०, १८२, १८५,	योगाधिकार २२८, २२९
१८६, २०२, २०६, २१४	योगाभ्यास २२३, २२४, २२८,
मावर्त १२८	योगी ५५, ५६, ५७, ५९, ६०, ६२,
मिथ्याज्ञान १८	९०, ९३, १६८, २१४, २२४,
मीमांसा ४५, ४६, ५०, ६४, ९१,	२२६, २३४, २३९, २४५, २५७,
११२, १६८, १६९, २४१	२५९
मुक्ति २०६	रघु २४६
मुदिता ५४, २४४	रस २३, ९१, ९३, १११, ११६,
मूलप्रकृति १९५	११७, ११८, १२४, १५३,
मूलभूत १२७, १२८, १२९, १३०	१६६, १९९, २१३, २२५

रसन १९३, २००	वामदेव १६८
रसवृत्ति १५६	वायु ६७, १२३, १२७, १३५, १६६,
राग १५, २९, ३२, ३७, ५३, ९९,	१९९, २००, २२५
१५६, १७४, १७५, २१७,	चाल्मीक २४६
२४२, २४७, २६३	विकर्षण १४२
राम २४६	विकल्प १९, ६१, ७७, ७९, ८०, ८१,
रामकृष्ण १६८	८२, ८९, ९२, ९३, ९४, ९५,
राष्ट्र २४२, २४५, २५८	९९, १५६, १७४, १७८, १८५
रुद्र ९२, २१९	विक्रम २४६
रूप २२, २३, २४, ८४, ९०, ९१, ९९,	विशेष ५५
१०१, १०६, ११५, ११६,	विनासवाद १५३
११७, ११८, १२४, १२७,	विज्ञानवाद १५५
१५०, १६६, १७३, १७६,	विवेह १६८
१८८, १९७, १९९, २००,	विद्या ७८, २०६, २१४, २२८, २५०,
२०५, २१६, २१९, २२५,	२६०, २६१, २६४
२३८	विनियोग ५०
लिङ्ग ३१, ४१, ११६, ११७, १२१,	विपर्यय १९, ९५, ९९, १५६,
१२९, १३६, १३९, १५२, २१७,	१७४
२३८	विभज्यवचनीय १११
लोक २३५	विभाव ९३, २१२
लोकसंग्रह ५४, ११४, २२२, २४१	विभूति २२८
वर्गीकरण ४१, ४२, ८९, १२०	विरति २४४
वशिष्ठ १६८, २४६	विराट् ९५, १८९, २१७, २२२, २४
यस्तुस्वरूप २८, ४६, ५२, ५५,	२४५
६१, १२२, २१०	विराट् पुरुष १८९
चाद १३, १८, १३४, १६९, २६८	विशेष १९, ४१, ४२, १०९, ११

११८, १२१, १४६, १५०, शुम्भ २२५

१६३, १९३, २१३, २५४

विश्लेषण १४, ४५, १२३, १७५

विश्वामित्र २४६

वैखरीवाणी १९६, १९७

वैराग्य ५३, २०५, २१२, २२८

व्यतिरेकी ३१

व्याप्ति ३१

व्यावर्तक ७०

व्यास १६८, २४६, २६०

व्यत ५५, २४८

वाङ्मय २१९, २२२

वाङ्मयाचार्य्य १६८, २४६

वाङ्मय २१, २३, २५, ३२, ६२, ८०, सत्कार्य ६५

८१, ९९, १११, ११६, ११७, सत्ता ११, १७, २८, २९, ४२, ४३,

११८, १४४, १६६, १६९, ४८, ८९, ९२, ९५, ९८, ९९,

१९४, १९५, १९६, १९९, १०७, १०८, १११, ११९,

२१२, २२४, २२५, १२७, १४४, १५२, १५४,

अनाहत वाङ्मय १९७, १६१, १७७, १९०, १९२

आदि वाङ्मय १९५, १९७, पारमार्थिक सत्ता २९, १०२,

शरीर ५१, १४६, १४७, १६४, १७०, १३५, १९३

१७१, २४४, प्राप्तिभासिक सत्ता २९

शरीरी १७०, १७१, व्यावहारिक सत्ता २९

शिव १८६, सत्य १३, १४, १६, १७, १८, ४८,

शिक्षा १४७, २२०, २३६, २४३, ५४, ५५, ५६, ७८, ८२, ८९,

२५२, २६०, २६२, २६४, ९०, ९३, ११३, १६९, १७२,

१७३, १७७, १८०, १८७,	विचार समाधि ६०
१९५, २०२, २११, २१७,	सविचार समाधि २२४
२२४, २४०, २४९, २५८	निर्विचार समाधि २२४
सत्यनाम १९७	निर्विकल्प समाधि १६७,
सत्यमूल १५०, १५३, १५४	१६८, २१५, २२०, २२७
सदाचार ११२, ११३, २३४, २३५,	समाधिभाषा ८९, १६८, १८५
२३६, २३९, २४०, २४८	समुद्रगुप्त २४६
सद्गुरु २२९	सर्ग ११५, ११६, २०८
सतकुमार १६८	सर्वार्थता ५२
मन्निकर्ष २१, २२, २५	साक्षी ३, १०९, १५७, १५८, १६०,
समन्वय ८, १७, ४३, ४५, ४६,	१७०, १७८
२१४	सामान्य ४१, ४२
समाज ५, ६, ४९, २२१, २३५, २४१,	सायुज्य २२३
२४२, २४५, २४८, २५९,	सारिपुत्र १६९
२५७, २६०, २६१, २६२	साष्ट्य २२३
समाधि ५३, ६०, ६१, १६८, १८२,	सालोक्य २२३
२०६, २११, २१३, २१४, २२०,	सावित्री २४६
२२३, २२५, २२७, २३९	सीता २४६
सम्प्रज्ञात समाधि १६६, १६७,	सुख १७५, २२५, २४७, २५७,
१६८, १८३, १८७, १९०,	२७०
२०६	सुषुप्ति १५, ७१, १४७, १६०, १६२,
असम्प्रज्ञात समाधि ७२, १६५,	१६५, १८३, २०७, २३७
१६७, १८३	सुषुम्णा ५६, ५८, १४८, १६५
वितर्क समाधि ६०	सूफी १६८
सवितर्क समाधि ६०, २२४	सेवा ११४, १४९, २५२, २५३
निर्वितर्क समाधि २२४	सौन्दर्यानुभूति २०९, २१०, २११

सवित्र २३, २४, ७२, ९७, ९८, १०१,	१५३, १६६, १९८, १९९,
१०२, १०७, १०८, ११०,	२२५
१११, ११२, ११९, १२०, स्फोट १९७, २१३	
१२६, १३४, १३५, १३६, सोतापत्ति २१०	
१३८, १४४, १६६, १७२, म्वघा १८६	
१७६, १७८, १८८, १९४, म्वन १०८, १९५, १९६, १९७,	
१९७, २००, २१०, २२५	६९८
संशय १८, १९, ५०	स्वप्न १४, १५, २९, ७४, ११८,
संस्कार ६०, ६१, १०१, १०२,	१४७, १६०, १६२, १६५
१५९, १६४, १६६, १७४, स्वरूपरयाति २२९	
१८३, २०२, २०५, २०७, द्वितसहस्रं २६३	
२२१, २२६, २४१	द्विरण्यगर्भ १८४, १८६, १८८, १८९,
रूपम २३, २४, १११, ११६, ११७,	१९०, २०८
११८, १२३, १३६, १३७, हीगेल १२८	

श्री सम्पूर्णानंदजी-लिखित अन्य पुस्तकें

१. अन्ताराष्ट्रिय विधान, मूल्य ३।)

२. समाजवाद, मूल्य १)

ज्ञानमण्डल पुस्तक-भण्डार, काशी ।

पुनर्जीवन

अनुवादक—शीतलासहाय

महात्मा टागोरजीके प्रसिद्ध उपन्यास 'रिसरेक्शन'का हिन्दी अनुवाद । महात्माजी पर इस पुस्तकका इतना प्रभाव पड़ा था कि वे टागोरजीके अपना गुरु तथा पथप्रदर्शक मानने लगे थे । हिन्दीके रफातिनामा लेखक तथा भूतपूर्व चार्लेमण्टरी सेक्रेटरी श्री शीतलासहायने यही सरल भाषामें अनुवाद किया है । अवश्य पढ़िये । मूल्य दो रुपया ।

ज्ञानमण्डल पुस्तक भण्डार, चौक, काशी ।

श्री शान्तिप्रिय द्विवेदीकी नवीन समीक्षात्मक पुस्तक

सामयिकी

इस पुस्तकमें अब तक की सम्पूर्ण साहित्यिक चेतनाओं का केन्द्रीकरण हुआ है। रीतिवाद, छायावाद, गान्धीवाद, यथार्थवाद, समाजवाद और प्रगतिवाद का इसमें तटस्थ दिग्दर्शन कराया गया है। साथ ही वर्तमान हिन्दी साहित्य पर एक विस्तृत विवेचनात्मक निबन्ध भी है। भाषा, विचार और शैलीकी दृष्टिसे यह पुस्तक हृदय को मोह लेगी।

पृष्ठ-संख्या ३०० से ऊपर। मूल्य ३॥)

अपराध और दण्ड

लेखक—परमेश्वरीलाल गुप्त : धूमविहारीलाल सक्सेना

इस पुस्तक में अपराधके कारण और निवारणका मनोवैज्ञानिक विवेचन सरल ढङ्गसे किया गया है। यह भारतीय भाषामें अपने विषयकी पहली पुस्तक है। इसकी भूमिका श्री कन्हैयालाल गुंशी ने लिखी है। मूल्य १॥)

ज्ञानमण्डल पुस्तक भण्डार, चौक, काशी।

हमरी राजनीतिक पुस्तकें

जापानकी राजनीतिक प्रगति—अनुवादक पं० लक्ष्मण नारायण गर्दे, मूल्य ३॥=)

सांभ्राज्यवाद—लेखक श्री मुकुन्दीलाल श्रीवास्तव मूल्य २॥)

राजनीतिशास्त्र—लेखक श्री प्राणनाथ विद्यालंकार, मूल्य २॥=)

राष्ट्रीय आय-व्यय-शास्त्र—लेखक श्री प्राणनाथ विद्यालंकार, मूल्य ३॥)

अफलातूनकी सामाजिक व्यवस्था—लेखक श्री गोपाल-दामोदर तामरकर एम० ए०, एल० टी०, मूल्य १॥=)

भारतका सरकारी ऋण—मूल्य १=)

जापान-रहस्य—लेखक श्री चमनलाल, मूल्य १॥)

संसारकी समाजशान्ति—लेखक डा० जी० एन० खेर पी० एच० डी०, मूल्य १॥)

संसारके व्यवसायका इतिहास—मूल लेखक जर्मनीके सुप्रसिद्ध अर्थशास्त्रज्ञ श्री फ्रेडरिक लिस्ट, मूल्य ॥=)

रूसका पुनर्जन्म—लेखक श्री सोमदत्त विद्यालंकार, मूल्य ॥=)

वेनियामें हिन्दुस्तानी, मूल्य १॥)

ब्रिटिश भारतका आर्थिक इतिहास—लेखक स्वर्गीय श्री रमेशचन्द्रदत्त, मूल्य १॥=) सजिद ।

स्वराज्यका सरकारी मसिदा-दोनों भाग—सम्पादक श्री श्रीप्रकाशजी, मूल्य ॥=)

ज्ञानमण्डल पुस्तक भण्डार, चौक, काशी ।